الإشارات والنبيهات

كتب عربى BIBLIOTHECA ALEXANDRINA (شسراء) منتبة الاستدرية

رقم التسجيل ٥/ ٩ /٥

ذخانرالعرب ۲۲

الإشارات والنبيهات

لأبى على بن سينا

مع شدح نصبيرالدين الطوسي

ختيق الدكورسُليمانُدُسياً أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

القسمالشاني

الطبعة الثالثة



الناشر: دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

بِسْمِ لِللهِ الرَّخْذِ الرَّخْذِ الرَّخْدِ فِي مِسْمِ اللهِ الرَّخْذِ الرَّخْدِ المُحريم وبالصلاة والتسليم على النبي المصطفى الكريم

أفتتح هذا العمل، راجيًا العون والتأييد، من مانح العون والتأييد.

اللهم إنى أعلم أن العقل البشرى له حدود ، إذا تجاوزها ضل. وأعلم كذلك أن العقل البشرى ، أحيانًا يجهل تلك الحدود ، أو يتجاهلها ، ومن جراء ذلك يزل ويضل.

ولكن إذا زل العقل أو ضل ، فى تفهم أسرار ملكك ، فذلك شيء يهون بالقياس إلى زلاته فى تفهم شأنك .

اللهم عرفنا حدودنا ، روفقنا إلى الوقوف عندها .

اللهم لا تجعل من عملى فى الفلسفة ، سبيلا إلى أنحراف أو زيغ ، واجعل من عملى فيها وسيلة لتجنبهما ، ودلالة على مواطنهما .

اللهم إن العقل سبيلنا إليك ، فأمده من نورك ، وأيده بعونك ، حتى يصلنا بك من أسلم طريق .

اللهم إن الدين منك ، والعقل منك ، فوفقنا إلى فهم دينك على منحتنا من عقل ، وأجعل من عقلنا هاديًا إلى أصول دينك .

اللهم خلصنا من سيطرة الهوى ، ولا تحرمنا ثواب عمل لا يرفعه إليك إلا الإخلاص فيه ، ولا يقدره قدره إلا أنت .

اللهم إن سبيلنا إليك قد تركزت في البحث والدرس، فإن خسرنا الإخلاص فيهما ، فقد ضللنا السبيل إليك.

اللهم تداركنا بلطفك وعطفك ، وتعهدنا برعايتك وفضلك. وألهمنا التدبر والاعتبار .

سليمان دنيا

الجيزة في ١٩٥٠/٧/١٤

أيها القارئ العزيز:

يسعدنى أن أقدم إليك أهم كتاب للفيلسوف ابن سينا ، بل ربما أهم كتاب فى الفلسفة الإسلامية ؛ إنه خلاصة ما وعت ذاكرة هذا الفيلسوف ، وصفوة ما أرتضاه من آراء .

وقد قسمه إلى «أنماط. » عشرة ، عالج فيها فلسفة الكون. من إنسانية وغير إنسانية ، وعالج فيها فلسفة ما وراء الكون كذلك.

ومهد لهذه «الأنماط. » العشرة ، بعشرة «أنهج » ، عالجت مسائل المنطق علاجًا لا يقل في أهميته عن علاج «الأنماط. » لمسائل الكون ، ومسائل ما وراء الكون.

وقد أطلق ابن سينا على مجموعة «الأنماط. » و «الأنهج» اسم «الإشارات والتنبيهات».

ولهذه التسمية دلالتها على نوع الطريق الذى سلكه ابن سينا في عرض أفكار الكتاب.

فلقد قسم «الأنماط.» و «الأنهج» إلى فصول صغيرة ، أساها:

تارة: «إشارات».

ودارة: «تنبيهات».

وتارة : «أوهامًا وتنبيهات » .

وأفكار الفصول مترابطة ، يُعد السابق منها لما يلحقه ، ويتابع اللاحقُ السابقَ . فكل «إشارة » لبنة وضعت في مكانها المناسب ، ترسو مطمئنة على ما قبلها ، وتهيئ موضعًا مناسبًا لما يأتى بعدها ، وكل «تنبيه » تخليص لمادةٍ لبنة من عنصر غريب أدخل عليها . ومجموعة هذه «الأوهام » هي المواد الغريبة التي عنى ابن سينا عناية فائقة بعزلها عن مادة الفكر الأصيلة .

وهكذا يستمر ابن سينا ، فى صوغ لبناته ، وتنقيتها من الدخيل الغريب ، وإحكام بنائها ، حتى يتم له صرح المعرفة سامق الذروة ، متين الأساس .

هذا هو كتاب «الإشارات والتنبيهات» بداية من أول الطريق، تستمر حتى تصل إلى نهايته.

وأول طريق المعرفة في نظر ابن سينا هو المنطق الذي خصص له « الأنهج » العشرة .

ويوسفني أيها القارئ أن أفاجئك بالقول بأن الكتاب الذي بين يديك خلو من هذه «الأنهج». وإنى لكبير الرجاء في الله ، أن أقدمها إليك قريبًا في جزء خاص. وما أظن أن انتفاعنا بما بين أيدينا يتوقف على ما سوف نقدمه.

فهاك الآن أفكار ابن سينا.

في المادة.

وفى الوجود .

وفى أصل الإنسان ومصيره .

وفى الله .

اقرأ هذا كله ، وانتقل وأنت تقروم ، من إشارة إلى وهم ، ومن وهم إلى تنبيه ، ولن تحس ، فى مسراك ومسيرك ، بأن وسيلة لا بد منها لك ، قد غابت عنك ، ما دمت فى وضع يوهلك لأن تتابع أفكار ابن سينا ، فى الكون وفى ما وراء الكون .

ولست أريد بهذا أن أحط من قدر المنطق ، فللمنطق في مقام الفكر الإنساني شأن أي شأن ، ولا شك عندى في أن المنطق برغم اعتبار ابن سينا له أداة للفلسفة ووسيلة تعين عليها - قد أخذ مكانه فيها ، كأحد موضوعاتها الأصيلة ، وكجزء أساسي منها ينقص الكل بدونه ، إنه يعالج قوانين الفكر ، والفكر وقوانينه بعض ما لابد للفلسفة أن تدرسه .

ومشكلة الفكر وقوانينه ، ليست من حيث الأهمية ، ولا من حيث الصعوبة ، دون غيرها من مشاكل الفلسفة ، وليس هنالك ما يبرر عزلها عن الفلسفة ووضعها في إطار خاص ، خارج عن إطارها . فضرورة البدء بالمنطق ، لدارس الفلسفة لا تبرر اعتبار المنطق

خارجًا عن دائرة الفلسفة ، إذ البدء بموضوع قبل موضوع ، قضية يقتضيها التنظيم ، وليس بلازم أن يكون ما نبدأ به أهون خطرًا مما هو بداية له ، أو خارجًا عن نطاقه .

ولو كان هذا لازمًا ، لوجب أن تكون الفلسفة الطبيعية التى اعتبرها فلاسفة المسلمين ، خطوة تمهيدية لدراسة الفلسفة الرياضية .

- لما أن موضوع الفلسفة الطبيعية أيسر إدراكًا للمبتدئ من موضوع الفلسفة الرياضية -

غير داخلة في نطاق الفلسفة ؛ لأنها تمهيد يعين على فهم ما يسمى الفلسفة الرياضية.

بل لوجب أن تكون الفلسفة الرياضية بدورها ، شيئًا آخر غير الفلسفة ، لأنها هي أيضًا ، تمهيد لفهم الفلسفة الإلهية ، وخطوة لا بد منها لها .

ولذلك سموا:

الفلسفة الطبيعية : العلم الأدنى .

والفلسفة الرياضية : العلم الأوسط. .

والفلسفة الإِلْهية : العلم الأعلى .

على أن البدء بشيء قبل شيء ، أمر نسبى ، فقد يكون شيء أوضح من شيء بالنسبة لإنسان ما ، فيتعين بالنسبة له البدء

بالأوضح ، ليتخذ منه وسيلة لفهم الأصعب ، دون العكس . وقد يكون الأمر على عكس ذلك بالنسبة لا نسان غيره .

فلو أخذنا بنظرية أن ما يساعد على فهم غيره. يكون دونه منزلة ، ولا يشاركه في اسمه ، لم يكن لمدلول الفلسفة معنى ثابت ، ولكان ما هو فلسفة بالنسبة لشخص ، ليس فلسفة بالنسبة لشخص آخر .

وعلى هذا لا تكون البحوث الطبيعية والرياضية ، فلسفة عند مفكرى الإسلام ، لأنهابداية تساعد على فهم الفلسفة الإلآمية عندهم على العكس مما يرى ديكارت الذى يتخذ من علمه بالنفس والإله ، طريقًا لعلمه بالطبيعة .

وما انا نطيل في بيان نسبة المنطق إلى الفلسفة ونسبة الفلسفة إلى المنطق ! ؟

فسواء كان المنطق:

فلسفة خالصة.

أو أداة متمحضة ،

أو فلسفة فى ذاته ، ووسيلة بالإضافة إلى غيره ، فإن دور « الأنهج » العشرة سوف يجى أو فى الإخراج إن شاء الله. ولعل ابن سينا قد عنى على وجه الدقة ما تفيده كلمة «إشارة » فهى فى اللغة العربية لون خنى من ألوان الدلة ، فالذى

«يشير » إلى الشيء إنما يدل عليه بالرمز والتلميح ، لا بالإفصاح والتوضيح .

وكأن لفظة «تنبيه» من هذا القبيل ، فالذى ينبه إلى الشيء ، كأنما يلفت نظر الغير إليه في سرعة خاطفة.

فنى هذه الحدود لكلمتى «إشارة» و «تنبيه » صب ابن سينا أفكاره التى ضمنها كتاب «الإشارات والتنبيهات ».

فهى دلالات يكتنفها الرمز والغموض ، وهى لمحات سريعة خاطفة . وقداً لف ابن سينا كتاب « الإشارات والتنبيهات » فى أخريات حياته بعد أن طوّف فى آفاق المعرفة ، ما شاء له استعداده ، ووقته ، وظروفه ، أن يطوف .

وبعد أن ألَّف في فنون شتى من المعرفة .

وبعد أن وصل إلى ما يمكن لمن كان فى مثل ظروفه أن يصل إليه.

وبعد أن استقرت نفسه عند أفكار خاصة ، ارتضتها ، وارتاحت إليها ، وشعرت بالاطمئنان عندها .

فالكتاب صورة من نفس ابن سينا ، وصورة من الحق الذي يراه ابن سينا ، وصورة من الواقع كما تمثله ابن سينا .

ولكن لا ينبغى أن يختلط. علينا الحق كما هو فى نفسه ، بالحق كما هو فى ذاته ، بالواقع كما هو فى ذاته ، بالواقع

كما تمثله ابن سينا.

فقد يكون ابن سينا قد أصاب الحق ، وأدرك الواقع فى كل ما عالج من شأن فى هذا الكتاب ، وقد يكون الحق جانبه والواقع أخطأه ، فى كل ما عالج من شأن ، أو فى بعض دون بعض .

فليقرأ الكتاب من يقرؤه على أنه حق فى رأى ابن سينا ، وليتخذ من نفسه حكمًا بين الحق وبين ابن سينا .

في هذه الحدود يجب أن يقرأ الكتاب .

وليس من شك فى أن ابن سينا كان يعلم أن أفكاره التى أودعها كتاب «الإشارات والتنبيهات» لم تكن لتُنال دون مجهود شاق عنيف، وكان يعلم مقدار ما بذل هو فى سبيلها من جهد.

وكان يعلم أنه لن ينتفع بها إلا من يبذل في سبيلها مثل ما بذل هو ، ولن يعرف لها قدرها إلا من تجرع في سبيلها الصاب والعلقم ، فراض عقله عليها ، وشحد ذهنه بالدرس والبحث لبلوغها ، ومر بمراحل تعده لها وتهيوه لفهمها ، وتورط في ضروب من الخطأ ، قبل أن يهتدى إلى طريق الصواب ، حتى يعرف للصواب قدره ، وللحق فضله.

لكل هذا رأى ابن سينا أن يكون كتاب « الإشارات والتنبيهات » بعيدًا عن متناول العامة ، ووقفًا على فِئة خاصة من الناس تكون مستعدة له ، ومؤهلة لتذوقه وتفهمه ؛ فئة يكون الحق غايتها ، واليقين

هدفها ، تأبى على نفوسها أن تحلها أفكار غير مهضومة ، وعلى عقولها ، أن تشغلها بآراء سقيمة معلولة ، كى تملأ بمعلوماته فراغ نفوسها وعقولها .

. هكذا تصور ابن سينا كتابه ، وتصور الذين لهم أن يقرور وه. ولكى يضمن لكتابه هذا ، أن لا يتوصل إليه إلا من ينبغى لهم قراءته ، عمد إلى أمرين ، ظنهما كفيلين بما أراد .

أولهما: الرمز والإشارة ، فكانت « الإشارات والتنبيهات» أغلفة تحجب ما بداخلها من معنى إلا عن مزود بوسائل من فطرة سليمة ودراية حكيمة تعينانه على التسلل إلى باطنها ، والنفوذ إلى داخلها .

ولن يعيب ابن سينا أن يكون كتابه عسير الإدراك صعب التناول ، فإنه إلى هذا قصد ، وهكذا أراد .

ثانيهما: أخذه العهد على من يقع كتابه فى يده أن يصونه ويحفظه ، ولا يمكن منه إلا من يستجمع من الصفات ما أوصى به فى قوله:

[هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولاينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه . . .

وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى ؛ أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن ، على من لا يوجد فيه ، ما أشترطه في آخر هذه الإشارات I .

هكذا يوصى ابن سينا ، وهو فى وصيته يرجو أن لا يُمكّن من قراءة « الإشارات والتنبيهات » إلا من يتيسر له الاستبصار بها .

وربما يُظن أن ابن سينا كان غير جاد في وصيته ؛ إذ ما دامت الكتب معروضة لكل راغب ، فمن ذا الذي يملك أن يحول بين الناس وبين شراء ما يريدون؟ ولكن الحال أيام ابن سينا ، كانت غير الحال في أيامنا هذه ، لم تكن هنالك مطابع ولا مطبوعات ، وإنما كانت المؤلفات تنسخ وتستنسخ ، وظن ابن سينا أن الحال ستدوم على ذلك ، وأن مالك النسخة يستطيع أن يتحكم فيها ، وأن يتحكم في طالبيها .

فولى العدد القليل ممن ظن ابن سينا أن كتابه سيكون عندهم، يتوجه بالرجاء والالتاس أن لا يمكنوا منه إلا من يكون أهلاله.

ويفسر ابن سينا الأهلية لقراءة كتاب « الإشارات والتنبيهات » بما يورده آخره من قوله:

[خائمة ووصية :

أيها الأخ: إنى قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحقى ، وألقمتك قفييً الحكم ، في لطائف الكلم، فصنه عن المتبذلين ، والجاهلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدوّر بة والعادة ، وكان صفاه مع الغاغة . أو كان من ملاحدة هؤلاء المنفلسفة ومن همجهم.

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، و بتوقفه عما يسرع إليه الوسواس ،

و بنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأ ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله .

وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما تؤتيه مجراك ، متأسياً بك . فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بيني وبينك . وكني بالله وكيلا] .

هذه هي الشروط. التي يجب أن تتوافر فيمن يسمح له ابن سينا بقراءة كتاب (الإشارات والتنبيهات).

فطنة وقادة ، ودُربة على فهم العويص من المسائل ، ودراية بما يلزم لها . ودين يحفظ من الانحدار إلى حضيض الإلحاد والهمجية ، ونقاء سريرة ، واستقامة ميرة ، وتأب على الشكوك والوساوس ، ورضى عن الحق ، وصدق في طلبه .

اشتراطات ، لا شك ، صعبة ، ولكنها مع صعوبتها ضرورية لطالب العلم بمعناه الحق ، وبمعناه الذي كان معروفًا لابن سينا وأمثاله ، ممن خلدهم التاريخ .

فمن تتوافر له هذه الشروط. - وقل من تتوافر له - يعطى الكتاب مجزاً ، ليتفهمه جزءًا ، جزءًا ، ولا يمكن من جديد ، حتى يفرغ من إتقان القديم .

هذا هو المنهج الذي رسمه ابن سينا لمن يريد أن يقرأ «الإشارات والتنبيهات».

ولكن الأمر خرج من يده ، ومن يد غيره ، وأصبح الكتاب ملتى في الأسواق ، يشتريه واحد ممن هو له أهل ، وكثيرون ممن

ليسوا له أهلا ؛ هذا على الرغم من أن ابن سينا أوصى والتمس ، أن يحال بين كتابه وبين من لا يكون أهلا له ، وكرر فى ذلك رجاءه والتماسه .

وتقع العبارة التي كرر فيها ابن سينا وصيته والتماسه ، أول الأنماط ، فأين تقع العبارة التي بدأ فيها وصيته ، والتماسه ؟ لا بد أن تكون قد وقعت قبل ذلك ، وليس قبل ذلك إلا بحوث المنطق ، ولم يقع أثناءها ، ولا في بدايتها أو نهايتها ، ذكر لوصية أو التماس من هذا النوع .

فهل سقطت من الأصول التي انتهت إلينا ؟

أو بلغ من حرص ابن سينا على هذه الوصية ، أن ظن وهو يدونها أول الأنماط. ، أن هذا لم يكن أول ذكر لها ، فسماه تكريرًا ، وإعادة ؟

أو ذكرها في كتاب آخر ؛ فاعتبر ذكرها في «الإشارات» تكريرًا وإعادة؟

ومهما يكن من أمر هذه الوصية ، وأمر تكريرها وإعادتها ، فليس في الوسع القيام بها والاستجابة لها ، ما دام الناس يعيشون في زمان مثل زماننا .

ولكن لقد بقى لابن سينا وسيلته الأولى:

بتى له الرمز الذى يشبه الإلغاز أحيانًا ، بتى له هذه العبارات

القصيرة التي تنطوى على المعانى الطويلة العريضة ، بتى له هذه اللمحات الخاطفة التي تتطلب نفوسًا مشرقة ، وعقولًا متوثبة ناهضة ، حتى تستطيع أن تفيد منها .

وحتى هذه الوسيلة التى هى ذاتية فى الكتاب ، لا عرضية كتلك التى تخضع لظروف خارجية من طباعة وغيرها ، قد تغلب عليها الزمن ، وغالب رغبة ابن سينا فيها ، فتناوله بعض من أوتوا قدرة على فهمه ، وشرحوه وأوضحوه ، وأبرزوا مكنون سره ، وأعلنوا مطوى أمره . وتناولت المطبعة هذه الشروح بالطبع والنشر ، فمكنت من فهم الكتاب من حظى بالشروط التى اشترطها ابن سينا ، ومن لم يحظ بها ، وأصبح فى استطاعة الكثيرين أن يعرفوا ما عناه ابن سينا ، من خلال شراحه .

ولعلك الآن أيها القارئ ، قد لحظت السر فى أننا نقدم كتاب «الإشارات والتنبيهات» لا وحده ، ولكن مع أحد شروحه.

ولكتاب «الإشارات والتنبيهات» من بين الشروح الكثيرة التي اهتمت ببيان معانيه ، شرحان ، هما أشهرهما ، ولعلهما أيضًا أجودهما :

أحدهما : للإمام فخر الدين الرازى .

وثانيهما : لنصير الدين الطوسي .

ولقد ترددت كثيرًا بينهما ، لأن لكل واحد منهما من الميزات ما يحمل على اعتباره أفضل:

فالطوسى : متفلسف يناصر آراء ابن سينا ، فاهم لها ، معجب بها فى الجملة ؛ حتى إنه ليطوف هنا وهناك ، فى كتب ابن سينا الأخرى ، ليظفر بشىء ، يرى أن وجوده إلى جانب نصوص «الإشارات والتنبيهات » يساعد على إيضاح غامض ، أو بيان مشكل ، أو رد اعتراض .

فشرح الطوسى ، لهذه الاعتبارات ، يعد امتدادًا للفكر الفلسني ، وشعلة منه .

أما الرازى ، فهو خصم للفلاسفة ، لأنه متكلم متعصب لعلم الكلام ، كما أن الطوسى متفلسف ، متعصب للفلسفة .

فالرازى ، إذن ، ناقد ، والنقد مرتبة متأخرة ، تأتى بعد الفهم .

ولكن شرح الرازى سابق زمانًا على شرح الطوسى ، ولم يشأ الطوسى أن يمر على نقد الرازى لابن سينا دون أن يعرض له ويفنده ، فهو ينقد نقده لابن سينا .

ولقد خاض الرازى مع ابن سينا معارك طاحنة ، استوعبت جل الشرح إن لم تستوعب كله .

ولقد عرج الطوسى على كثير من هذه المعارك ، إن لم يكن

قد عرج على كلها ، فأصبح شرح الطوسى وفهم ما فيه من جدل مع الرازى ، في موقف يجعله متأخرًا عن الرازى .

ثم إن شرح الرازى لابن سينا يكون وحدة متماسكة ، لا ترتبط بغيرها ، ولا يتوقف فهمها على فهم غيرها ، فهى لهذه الاعتبارات تعد أحق بالبدء ، لولا أن الرازى خصم ، وقراءة الصديق الشارح ، أولى بالتقديم من قراءة الخصم الناقد.

أمام كل من هذه الاعتبارات التي يستمتع بها كل واحد من الشرحين ، وقفت أسائل نفسى : أى الشرحين أحق بالطبع ؟ فكان الجواب الذى انتهيت إليه ، والذى وافقنى عليه الأستاذ عادل الغضبان ، هو طبع الشرحين معًا ، لكن لا في مجلد واحد ، بل في مجلدين .

وبعد أن اطمأنت نفسى إلى هذا ، وجدتها منساقة إلى البدء بطبع شرح الطوسى ، فها أنذا أقدمه الآن آملا أن يمد فى عمرى ، حتى أقدم شرح الرازى أيضًا ، ليتيسر للقراء الانتفاع بهما معًا.

ولعله قد استبان من هذا أن مادة الكتاب الذى بين أيدينا تتألف :

أولًا: من نصوص كتاب «الإشارات والتنبيهات » لابن سينا ، وقد بذلت كل جهدى في ضبطها وتصحيحها .

وسوف تجدها فى أعلى الصحيفة ، مكتوبة بخط. يميزها عن خط. الشرح ، ومفصولة منه بفاصل.

وقد قسمتها إلى نفس الفقرات التي قسمها إليها (الطوسي) ووضعت على كل فقرة منها رقمًا ، هو نفس الرقم الذي وضعته أسفل الصحيفة بجانب الجزء المخصص لشرحها .

وثانياً: من نصوص شرح الطوسى ، وقد صححته وضبطته كذلك. وقد قسمته إلى فقرات وإلى جمل ، وحاولت ما استطعت أن أفصله تفصيلًا يعين على فهمه ، ويساعد على حصر أقسامه . وميزت بين المسائل الرئيسية في الموضوع ، والمسائل الثانوية ، التي تفرعت عنه .

وثالثًا: من نصوص الرازى التي اقتبسها الطوسى لينقدها: وقد صححت هذه النصوص، وضبطتها كذلك.

وحرصًا على مساعدة القارئ على سرعة الاهتداء إلى مواضع هذه النصوص ، جعلت حروفها متميزة عن حروف عبارات الطوسى .

وإلى جانب كل هذا ، سأقوم بعمل فهارس منوعة ، تنى بحاجة القارئ ، وتساعد على تعرف محتويات الكتاب .

هذا ، ولا أرانى بحاجة إلى أن أذكر تحليلا لموضوعات الكتاب ، فهذا أمر أكله للقارئ ، يستخلصه بنفسه من نصوص ابن سينا ، مشروحة بوساطة الطوسى المعجب به ، ومنقودة من الرازى المخاصم له ، الذى لم يعدم هو أيضًا نقدًا من الطوسى المعقب عليه .

فنى هذه المعركة المحامية الوطيس ، يجد هو نفسه مجالا للمشاركة .

غير أنى لا أحب أن أترك هذه الفرصة دون أن أشير إلى أمر يخالط. نفسى ، ولعله يخالط. نفوس الكثيرين غيرى .

إذ قد يقال: ما بالنا نضيع وقتنا، وننفق ساعات ثمينة من عمرنا فى قراءة أفكار قديمة قد خلفتها أفكار جديدة، ونظريات قد حلت محلها نظريات، وآراء نشأت لبيئة مضت وعهد انقضى، بينما توجد أفكار ونظريات وآراء هى أشبه بنا وبحياتنا؟!!.

ولماذا لا نقتصر على الأفكار والآراء والنظريات الجديدة ؟ لماذا نترك هذا الجديد القشيب ، وهو بنا أليق ، ولنا أنسب ، ونولى وجهنا شطر القديم ، نبعثه من قبره ، ونجمع حطامه ورفاته بعد ما أصابها البلى ، وأفسدها التعفن ؟

هذه خواطر تساور النفوس. ولقد آشتد سلطانها على ، حتى كدت أنصرف عن هذه الكتب وألغى عقودًا أبرمتها بخصوصها ، ورحت أنثر أمامى ما جمعت من كتب غربية ، أتخير من بينها شيئًا في الفلسفة ، وآخر في المنطق ، وثالثًا في الأخلاق ، كي

أترجمها ؛ لأستفيد منها وأفيد ، وفعلا بدأت في ترجمة بعض هذه الكتب ، وفجأة توقفت ، ولما تبينت لى أسباب هذا التوقف ، وجدتها ترجع إلى ما يلى :

أولا: أن الفلسفة الإسلامية ، لم تقل فيها الكلمة الفاصلة بعد ، ولن يمكن أن تقال ، حتى يبعث المطمور من كتبها ، التى لا يزال بعضها مخطوطًا ، وبعضها الآخر مطبوعًا طبعات مشوهة محرفة .

ولقد قامت الإدارة الثقافية ، في جامعة الدول العربية ، وتقوم ، بنشاط ملحوظ للحصول على صور من هذه المخطوطات المبعثرة في دول العالم الإسلامي ، بين مكتباتها العامة والخاصة ، وجمعت من ذلك الشيء الكثير ويسرت سبيل الحصول عليه للراغبين .

ولكن الأمر لا يزال حتى الآن في بدايته ، فالموقف يتطلب تضافر الجهود لجمع هذا التراث المبعثر وإحيائه ، بالنشر والقراءة ، والنقد والمقارنة ، حتى تتضح معالم شخصية الفكر الإسلامي ، ويكتب لها تاريخ مستوعب شامل ، يقوم على أساس من دراستها دراسة مباشرة ، وتتبعها منذ نشأتها ، وتبين العوامل التي صاحبت هذه النشأة ، وتابعتها ، فعاونت على إحيائها ، أو عوقتها وأقامت العقبات في طريقها ، وعلى تحديد مبلغ تأثرها بما سبقها وتأثيرها فيما لحقها ، حتى تأخذ مكانها في سلسلة التفكير

الإنسانى العام؛ إذ من الملاحظ، أن مكانها فى هذه السلسلة يكاد يتلاشى ، فكثير من المولفات الغربية يتخطى هذه الفترة من الزمن ويتجاهلها ويربط. ما قبلها بما بعدها ، كأنه زمن متصل لم تتخلله فترة عاشها مفكرون ، وتركوا من آثارهم ما يدل عليهم .

فلو أغرمنا نحن المفكرين الإسلاميين بالفكر الغربى الحديث واقتصرنا عليه ، لكان عملنا هذا عوناً للعوامل التي ساعدت على إغفال تراثنا الفكرى وإهماله.

ثانيًا: أن غيرنا لم يقنع بدراسة الفكر المعاصر ، ولم يجد فيه وحده غناء ، فالناس فى أوربا يتابعون فى دراستهم ، سير الفكر الإنسانى ، منذ عرفه التاريخ ، ويحاولون أن يربطوا حلقاته المعروفة لهم ، بعضها ببعض .

فلو قنعنا نحن بدراسة الأفكار المعاصرة ، وقصرنا كل نشاطنا عليها لكان عملنا هذا نفسه خروجًا على الاتجاه الحديث الذي يحاول الاستيعاب والإحاطة .

ثالثًا: أن واجبنا يحتم علينا أن يوزع أهل الفكر فينا العمل بينهم ، فإذا اتجه فريق إلى الترجمة ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة الفكرية عند غيرنا ، فليتجه فريق آخر منا إلى بعث تراثنا الإسلامى ، ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة

الفكرية عند أسلافنا ، ليجتمع لنا من عمل هو لاء ، وأولئك ، صورة كاملة للحياة الفكرية الإنسانية كلها .

رابعً : أن الفلسفة الحديثة ، ليست جديدة كل الجدة ، في مادتها ومنهجها ، ولا الفلسفة القديمة ، مباينة للفلسفة الحديثة ، كل المباينة ، في مادتها ومنهجها ، وفي تعبير آخر ، ليست الفلسفة الحديثة كل المباينة كلها صحيحة كل الصحة ، ولا الفلسفة القديمة كلها باطلة كل البطلان .

إن الفلسفة ، فيما يبدولى ، أشبه بمقدار من الماء ، يبدو في لون أحمر ، إذا وضعناه في إناء ذي لون أحمر ، ويبدو في لون غيره ، إذا وضعناه في إناء ذي لون آخر .

وياً خذ شكل الكوبة إذا وضعناه فى كوبة ، وشكل الزجاجة إذا وضعناه فى زجاجة .

فكمية الماء هي هي ، برغم الألوان المختلفة والأشكال المختلفة التي تواردت عليها .

كذلك مادة التفكير تتناولها العقول المختلفة فيلونها عقل بلون ، ويلونها عقل آخر بلون آخر .

ويصبها عقل فى قالب ، ويصبها عقل آخر فى قالب آخر . فتبدو فى كل مرة ، شيئًا غير الذى كان قبله . ويقال لشكل ، أو لون : إنه قديم ، لسبقه فى الوجود على أشكال أو ألوان أخرى . ويقال لشكل أو لون إنه جديد ، لتأخره في الوجود عن أشكال أو ألوان أخرى .

فالقدم والجدة ، اعتبارات زمنية ، لم يلاحظ في مفهومها معانى الصحة والخطأ .

والعقول البشرية كالأذواق ، قد تنكر الشيء في وضع وترضاه في آخر ؛ وتنفر منه في صورة ، وتغرم به في صورة أخرى .

ولست أقصد إلى أن أقلل من خطر الجديد في الفكر والرأى ، كما لا أقصد ولا أن أبالغ في شأن القديم من الفكر والرأى ، كما لا أقصد أن أدعى : أن المادة الفكرية لم يدخل على جوهرها شيء من التغيير والتبديل بإضافة شيء إليها أو بحذف شيء منها . . . لا . . لم أقصد إلى هذا ، ولا إلى ذاك ؛ لأني لا أستطيع أن أقلل من خطر الجديد حتى ولو كان لونًا أو شكلا ؛ فالصورة في كثير من الأمر عنصر هام من عناصر الشيء وإن النغم الموسيقي للبيت من الشعر لعامل له أثره وخطره في مبلغ تأثر النفوس بالمعنى الذي يحمله ؛ ولو أنك صغت نفس المعنى في بيت آخر من الشعر ليس له مثل موسيقي البيت الأول ، لم تنفعل نفسك له مثل الشعر ليس له مثل موسيقي البيت الأول ، لم تنفعل نفسك له مثل الشعر ليس له مثل موسيقي البيت الأول ، لم تنفعل نفسك له مثل البيتين أداء صحيحًا . وقد يبلغ الاهتمام بالصورة حدًّا يجعلها البيتين أداء صحيحًا . وقد يبلغ الاهتمام بالصورة حدًّا يجعلها

عند كثير من النقاد هي العمل الأساسي في الشعر.

كذلك الست أستطيع أن أنكر أن آراء قديمة لم نعد نرضى عنها ، ولا نكاد نفسح لها فى نفوسنا مكانًا ، على الرغم من أننا ندرسها ؛ فدراسة الرأى شيء ، والرضى عنه شيء آخر .

وإنما الذي أريد أن أقوله: هو أن الفلسفة كأنما هي نبع من عين الحقيقة ، فقلما تقوى العقول إلا على تزييف دخيل عليها ، أو أجنبي غير أصيل فيها .

أما جوهرها فهو هو فى كل عصر ، وفى كل جيل . وإن اختلف تناول الناس له ، وعرضهم إياه ؛ ولهذا كان أكثر الأمر فيها تشكيلا وتلوينًا ، وتصويرًا ، وتعبيرًا .

ويوافقني في هذا الذي أذهب إليه ، ديكارت ، حيث يقول :

[. . . إننى لما كنت أعلم أن الحجة الكبرى التى يستند عليها كثير من الكفار فى رفضهم الاعتقاد بوجود الله ، و بتميز النفس الإنسانية عن البدن ، هى قولم : إن أحداً لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات هذين الأمرين !

وإنى وإن كنت لا أرى رأيهم ، بل أرى خلافاً لللك أن أغاب الحجج التى أوردها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة اليقين إذا فهمت على وجهها الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة ، إلا أننى أعتقد أنه لن يمكن أن يعمل فى الفلسفة شىء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها فى ترتيب واضح متين يكون من شأنه أن يظهرها بعد عميع الناس براهين صحيحة .

وأقول أخيراً : إنه قد دعاني إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أني زاولت منهج

لحل جميع ضروب الصعوبات في العلوم ؛ وهو منهج ليس في الحق بجديد ؛ إذ لا شيء أقدم من الحقيقة (١) . . .]

هذا هو ديكارت موسس الفلسفة الحديثة يرى أنه يكاد يكون من المستحيل، عليه وعلى غيره، إيجاد حجج جديدة لإثبات وجود الله، وتميز النفس الإنسانية عن البدن، غير تلك الحجج التي عرفها المفكرون من قبله، ويرى أن كل ما يمكن له أن يعمله في هذه السبيل هو اصطناع منهج يساعد على الانتفاع بهذه الحجج، وعلى تيسيرها.

وحتى هذا المنهج الذى ينسبه الناس لديكارت يرى ديكارت نفسه أنه ليس بجديد؛ لأنه إذا كان حقًا فهو جزء من الحقيقة القديمة.

وعلى ذكر ديكارت أقول: لعل جهوده فى الفلسفة ، التى من أجلها استحق أن يلقب مؤسس نهضتها ، ترجع إلى منهجه الذى يقوم:

على الشك الذي يخلص صاحبه من كل رأى قديم ، ومن كل فكرة مبررًا فكرة سابقة . الشك العنيف الذي يتلمس لكل فكرة مبررًا لرفضها والتخلص منها ، فبعض الأفكار ، إذا كان يقوم على أسس سليمة ويعتمد على براهين صحيحة ، فالكثرة الكثيرة منها ،

⁽١) اعترافات ديكارت ، ترجمة الدكتور عثان أمين ، الطبعة الثانية ص ٢٩ .

تفرض نفسها على الإنسان فرضًا بحكم الثقة فى الأساتذة ، والمعلمين ، والكتب ، وبحكم سلطان العادة الذى لا يسهل معه الخروج على مألوف الناس.

والناس تقيم على هذا النوع من الحياة الفكرية ولا تأباه ، وتتصرف فيما لديها من هذه الأفكار تصرف الرضى والقبول ، وإن اختلفت درجات الرضى منهم بها ، وتفاوتت مراتب القبول لها ، فبينما يكون سلطان العادة على فريق منهم مثل سلطان العقل أويفوقه ، إذا بفريق آخر منهم: يحس على الرغم منه أن لديه أفكارًا يرتاج لها كل الراحة ، ويرضى عنها كل الرضى ؛ إذا هوجم فيها وجد وسيلة لدفع الهجوم عنها ، ولاح له من خلال الدفاع والهجوم . وجاحتها ووجاهتها ، وخرج من النقاش فيها أشد ما يكون تمسكًا بها .

على حين يحس أن لديه أفكارًا أخرى ؛ إذا امتحنت مثل هذا الامتحان ، ظهرت منقطعة الصلة بشيء يسندها ، ولم يشعر بغضاضة أن يتجهم هو نفسه لها ، وخرج من نقاشه فيها مزعزع الثقة فيها .

وأفراد هذا الفريق من الناس يتفاوتون فيما بينهم ، بالنسبة لسعة أو ضيق نطاق الأفكار التي يستطيع المراء أن يقف منها موقف المتثبت ؛ ولسعة أو ضيق نطاق الأفكار التي يقف المراء منها موقف المتشكك.

وإذا أردنا أن نصنف الناس بالنسبة لهذه الحال ، وجدنا بعضهم يكاد يخرج على كل ما ليس له سند صحيح من عقل . وهذه هي مرتبة الخاصة من العقلاء والمفكرين ، وهولاء أيضاً تختلف وجهات نظرهم ، تبعًا لاختلافهم في مبلغ الوثاقة واليقين الذي يراه كل منهم ضروريًّا للرأى حتى يكون جديرًا بالقبول ، ولو أتيح لنا أن نصنف هولاء أيضًا لا نتهى الأمر إلى من لا يكاد يومن بشيء أصلا ، وهذه هي مرتبة الشك العنيف الذي يتعرض له كبار الفلاسفة والمفكرين .

وإلى مثل هذه الحال انتهى ديكارت.

والذين ينتهون إلى هذه الحال ، هم واحد من اثنين :

أحدهما : يتسلط عليه الشك ويهجم عليه على الرغم منه ، مثل ما يهجم الوحش على الفريسة ، فينتزعما لديه من آراء وأفكار ، ويلتى بها في المجهول .

وثانيهما: يصطنع الشك اصطناعًا، ويتكلفه تكلفًا، ويلتمس له الأسباب التماسًا.

والشك الأول مرض أو كالمرض ، إنه وافد يقلق النفس ، ويزعج الخاطر ، ويروع القلب .

والشك الثانى منهج وطريق ، إنه حركة تنظيم تخلِّص النفس من أعباء أفكار لا تأنس إليها ، ولا ترتاح لها ، لتقيم على

أنقاضها أفكارًا ترتاح لها ، وتأنس إليها .

وهو أحيانًا حركة فحص وعلاج تتبيّن ما في الرأى من ضعف لتصلحه ، وما في الفكرة من نقص لتكمله .

وأغلب الظن عندى أن شك ديكارت كان من النوع الثانى وأغلب الظن عندى أن شك ديكارت كان من النوع الثانى ولم يكن من النوع الأول ، لقد وجد ديكارت نفسه في خضم أفكار متزاحمة ، وفي زحمة أفكار متكاثرة ، فلم يدر أيها المقدمة وأيها النتيجة ، ولا أيها الأصل وأيها الفرع ، فأراد أن يعرف :

ما يجب أن يكون منها نقطة البدء ، يثبت بنفسه ولا يحتاج إلى غيره .

وما يجب أن يكون مبتنيًا على غيره.

وعلى هذا الأساس بدأ يمتحن أفكاره فما وجده منها لا يقوم على رجليه ، ولا يعتمد على نفسه ، اطرحه وخلص نفسه منه ، واعتبره نسيًا منسيًّا ، إلى أن يظفر بما يويده . وهكذا فعل بأفكاره كلها ، وألتى بها جميعًا فى خضم المجهول ، ولم تكن وسيلته إلى ذلك أن يتتبع الأفكار والمسائل ، فينقدها فكرة فكرة ومسمألة مسألة ، فهذا طريق يطول ولا يكاد ينتهى ، وإنما عمد إلى الأسس الأصيلة التى تنبنى عليها كل هذه الأفكار فامتحنها ، فلما وجدها لم تثبت أمام النقد ، اطرحها جانبًا ، واطرح ما اعتمد عليها من أفكار . ولما انتهى عند هذه المرحلة ، شك ،

ووجد شكه قد تناول كل شيء ، إلا شيئًا واحدًا ، هو أنه يشك ، والشك لون من ألوان التفكير ، فآمن بأنه يفكر ، وكان هذا الرأى هو الحقيقة التي لم يجد سبيلًا إلى الشك فيها أو التخلص منها .

قال

[... سوف أفرغ جديبًا ، وفي حرية ، لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة ، فهذا أمر قد لا أنهى منه أبداً ، ولكن ما دام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعاً أن يتيسر وأن أجد فى كل واحد منها سبباً للشك ، ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر فى كل واحد منها على حدة ، فإن هذا يكون عملا لا آخر له ، ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء ، فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التى كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها (١)] .

وهنا يتجه ديكارت إلى أسس المعرفة فيقوضها ، لتجر معها وهي تنهار ، ما قام فوقها من بناء ، فيقول :

[كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وآوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس في بعض الآحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمتن كل الاطمئنان إلى من خصونا ولو مرة واحدة (٢)] .

ويقول :

[إن من عادتى أن أنام وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء الحبولون

⁽١) نفس المصدر السابق صريه ٢٥ ، ١٥.

⁽٢) نفس الممدر ص ٥٤.

فى يقظتهم ، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع ، مما يتخيلون . كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان ، وأنى لابس ثيابى ، وأنى قدب النار ، مع أنى أكون فى سريرى عجرداً من ثيابى .

يبدو لى الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعساً ، وأنى إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى .

إن ما يقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتميزاً ، ولكن عند ما أطيل التفكير في الأمر أتذكر أنى كثيراً ما انتخدعت في النوم بأشباه هذه الرؤى .

وعند ما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيساورني الذهول ؛ وإن ذهولي لعظيم ، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعي بأنى نائم (١)]

ويمضى ديكارت فى هذه السبيل ، يقوض كل ما يمكن أن يكون أساسًا للمعرفة حتى ينتهى إلى أن يقول:

[. . . لا مناص لى آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شيء مما كنت أحسبه من قبل حقاً للا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما ، وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وإنما يقوم على أهلة قوية جداً ، وعلى طول روية وإمعان نظر (٢)]

ولست أدرى ما هى الأدلة التى يمكن أن تكون فى يد من يكون فى مثل هذه الحال ، لعل ديكارت يقصد أن يقول : «إن الشك فى كل ما كنت أحسبه من قبل حقًا ، شك عنيف لا سبيل إلى مدافعته ، وليس خطرة تثيرها حال من نزق أوطيش ».

وفي غمرة هذا الشك العنيف يظفر ديكارت عا لا يستطيع

⁽١) نفس المصدر السابق ص ٥٥.

⁽٢) نفس الممدر السابق ص ٥٨ .

شك على قوته ، أن ينال منه ، وفي ذلك يقول :

[... اقتنعت من قبل بأنه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد، سهاء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام . وإذن فهل اقتنعت بأنى ليس موجوداً كذلك ؟ هيهات ! فإنى أكون موجوداً ولا شلك ، إن أنا اقتنعت بشيء ، أو فكرت في شيء .

ولكن هنالك لا أدرى ، أى مضل شديد البأس ، شديد للكر ، يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالي على الدوام .

ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى ، فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلنى لاشىء ، ما دام يقع فى حسبانى أنى شىء ؛ فينبغى على "، وقد رويّت الفكر ، ودققت النظر فى جميع الأمور أن أنهى إلى نتيجة ، وأن أخلص إلى أن هذه القضية :

أنا كائن وأنا موجود .

قضية صحيحة بالضرورة ، كلما نطقت بها ، وكلما تصورتها في ذهني [١١) .

هذا عرض موجز للعراك الفكرى الذي اصطعنه ديكارت ، وللنهاية الأخيرة التي انتهى إليها .

وفى الحق أنها ليست نهاية أخيرة ، ولكنها فقط انتهاء إلى نقطة ارتكاز سليمة ، سوف يستأنف منها دور بناء فى اتجاه معاكس لدور الهدم الذى قام به من قبل وقد اتخذ من إثبات أنيته المفكرة ، التى لم يجد مجالًا للشك فيها ، سبيلًا إلى إثبات الإله ، وانتهى من إثبات الإله ، إلى إثبات العالم المادى .

ولقد يخطر ببالي الآن ما كنت قد قرأته من قبل وأنا حدث

⁽١) نفس المصدر السابق ص ٧٠ .

صغير لبعض مشاهير الكتاب ، وما زلت أقروه لبعض آخر منهم حتى الآن ، من أن الإنسان يمكن له أن يشك فى الإله ، ويشك فى البعث ، ويشك فى الأنبياء والنبوات ، ويُخضع كل ذلك للنقد العلمى الذى قد ينتهى به إلى رفض الألوهية ، والبعث ، والتكذيب بالنبوات والأنبياء ، من وجهة نظر عقلية محضة ، على أن يظل مؤمنًا إيمانًا عميقًا بقلبه ، عا رفضه عقله رفضًا باتًا . وهكذا يتخيل هو لاء الكتاب أنه يمكن أن تقوم فى الإنسان الواحد منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فبينا يومن إيمانًا عميقًا بالإله ، وبالبعث وبالأنبياء ، بقلبه ، يمكن أن يكفر بكل هذه الأشياء كفرًا عميقًا ، بعقله .

ولست أنكر على هو لاء المشاهير الأعلام أن يذهبوا إلى مثل هذا الرأى ، فإن في النفس الإنسانية مجالًا لكشف جديد ، ولا حق لمن لا يعرف أن ينكر على من يعرف ، ولكن الذى أنكره عليهم ، أن يضيفوا أفكارهم هذه إلى ديكارت وينسبوها إليه ، فإن ديكارت لم يذهب إلى هذه الثنائية . ولعلهم قد نسبوا إلى ديكارت ما نسبوا لاعتقادهم أنه فى حال شكه فى كل شىء ، وفى حال إنكاره لكل شىء ، ما عدا النفس ؛ كان لا يزال محتفظًا بعقيدته الدينية ، فهو إذن كان منكرًا بعقله ، لنفس ما كان مؤمنًا به بقلبه ، وإذا صح أن ينسب لديكارت ذلك ، أمكن أن يوجد فى نفس وإذا صح أن ينسب لديكارت ذلك ، أمكن أن يوجد فى نفس

أى إنسان آخر منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فإن ديكارت ليس إلا إنسانًا .

وهب أن ديكارت كان كما اعتقدوه ، محتفظًا بعقيدته الدينية في أوقات شكه ، فليس في ذلك مطلقًا ما يبرر القول بأن ديكارت كان في هذه الحال مثالًا واقعيًّا لمنطقة الحياد المزعومة ؟ فإن شك ديكارت كان شكًّا منهجيًّا بمعنى أنه يعرض الفكرة الصحيحة في نظره ، لكل ما عكن أن يوجه إليها من نقد وطعن ، ليمهد بذلك لتصويرها تصويراً صحيحًا ، وليظهرها بالمظهر اللائق بها من القوة والصحة ، أو ليبين أن ما يرد إليها من طعن ونقد ، ناشئ عن خطأ وعدم فهم ، وهو في كل الأحوال مؤمن بالفكرة ، ليس لديه شك حقيتي فيها ، وما مثل ديكارت في هذا إلا كمثل شخص مؤمن بفكرة كل الإيمان ، يستمع إلى شخص آخر له عليها شيء من الاعتراضات ، فالاستماع إلى تلك الاعتراضات استعدادًا الإظهار الفكرة المعترض عليها في وضع لا تنال منه هذه الاعتراضات، ليس يعني إطلاقًا أن صاحب هذه الفكرة كان حين الاستماع إلى ما يوجه إليها من نقد غير مؤمن بها ، أو أن إبرازها في الصورة الجديدة هو بداية إعانه بها ؛ إنه فقط. طريق لإبرازها في أكمل أحوالها ، وفي صورة خالية مما يعرضها لهجمات المعترضين .

هذا هو ما يقتضيه الشك المنهجي . إنه عملية تنظيم لا أكثر

ولا أقل ، فإذا ربطنا عملية التنظيم هذه بالأفكار الرئيسية فى فلسفة ديكارت التى يناط. بها الإيمان والكفر ، كالإيمان بوجود الله ، وبخلود النفس ، وبالرسالات السماوية ؛ أمكننا أن ندرك أنه لم يجتمع له الإيمان والكفر بها فى وقت واحد ؛ وإنما كلما كان هنالك هو محاولة تنظيم لهذه الأفكار وتوضيح لها ، اشأكيد الإيمان بها .

ومهما يكن من أمر هو لاء المشاهير الأعلام ، وأمر ما ذهبوا إليه في شأن منطقة الحياد التي أرادوا أن يلصقوها بديكارت ؛ فإن الذي يعنينا هنا هو أن شك ديكارت كان واحدًا من جملة أشياء يرجع إليها الفضل في اعتباره مؤسس الفلسفة الحديثة ، وباعث النهضة الفكرية الحديثة في أوربا .

وذهابًا مع ما أشرنا إليه قبل ، من أن الجديد فى الفلسفة هو غالبًا الصور ، والأشكال ، والألوان ، لا أصول الأفكار ، سأحاول أن أعرض هنا صورًا من الشك الذى عاناه الفلاسفة قبل ديكارت .

لقد عُرف الشك قبل ديكارت ولا بد أن يكون قد عرف قبله ، فالشك ظاهرة إنسانية يتعرض لها جميع الناس حتى الأطفال منهم ، فالطفل حينما يقول لأمه :

... أنت تضحكين على ...

تعليقًا على وعدها له بجلب ما يسره ؟ إنما يشك في وعدها له.

والشك فى الحياة العملية ظاهرة متفشية متغلغلة تفسد على الناس حياتهم ، وتقطع علاقاتهم بعضهم ببعض ، وتنزع ثقة الصديق ، والأخ بأخيه .

ولكنها في الحياة العلمية دون ذلك بكثير.

وإذا كانت ظاهرة الشك في الحياة العملية لها خطرها الذي يفسد المجتمعات ويقطِّع أوصالها، فظاهرة الشك في الحياة الفكرية لها خطرها الذي يسمو بالمجتمع إلى مراتب النضج الفكري، والكمال الإنساني ؛ إذا التزم حدود الاتزان ، ولم يركب متن الشطط.

وصحيح ما قيل:

[الشك قنطرة اليقين]

فلا سبيل لإنسان يؤمن بفكرة خاطئة ، إلى أن يؤمن بمقابلتها الصحيحة ، دون أن يمر بمرحلة بين الإيمانين ، هي التخلص من القديم بالشك فيه .

فالشك هو المجاز الذي يقع بين هذه وتلك.

وإذا كانت مجافاة الشك ، والجمود على الرأى ، جمودًا لا يسمح بالتروى فيه ، والتثبت من أمره ، أمرًا معيبًا كل العيب ، لأنه تصلب فكرى أشد خطرًا على الحياة الفكرية ، مما يجره تصلب الشرايين على الكائن الحي .

فإن الإسراف فى الشك ، والاستهتار بكل ما يقال ، معيب كل العيب كذلك : لأنه انمياع فكرى وتحلل نفسى ، أخطر على الفكر من خطر تحلل جزيشآت الكائن الحى .

فالمشك وسيلة لا غاية ؛ وطريق يوصل إلى اليقين ، فهو في هذه الحدود ضرورة لازمة ، وفضيلة إنسانية محتمة .

ومن أمثلة الشك التي عرفت قبل ديكارت. ما يروى من أن « غورغياس » المولود ف « لونثيوم » من أعمال « صقلية » والذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، كان يقول :

[. . . لكى نعرف وجود الأشياء ، يجب أن يكون بين تصوراتنا ، وبين الأشياء علاقة ضرورية ، هى علاقة المعلوم بالعلم ، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره .

ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركّب الخيلة صوراً لا حقيقة لها] (١) .

وما يروى من أن «أرقاسيلاس» الذي عاش في القرن الثالث

⁽١) تاريخ الفلسفة اليوفانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢٢ الطبعة الأولى .

قبل الميلاد كان يقول:

[. . . إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام ، وأوهام السكر والجنون . فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية ، وغير الحقيقية ، وليس هناك علامة للحقيقة] (١) .

وما يروى عن الغزالي من أنه قال :

[... قلت فى نفسى: إنما مطلوبى هو العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى . فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبتى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع الوهم لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكا وإنكاراً ؛ فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ؛ فأما الشك فيا علمته فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني .

ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات ، فقلت: الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع فى اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهى :

الحسيات .

والضروريات .

فلا بد من إحكامها أولا ، لأتيقن أن ثقتى بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط فى الضروريات ، من جنس أمانى كان من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الحلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيد ولا غائلة له ؟

⁽١) نفس المصدر السابق ص ٣١٣.

فأقبلت بجد بالغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها فانتهى في طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر:

وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بننى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، رتعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ، ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف !!

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار!!

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والني والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً ، موجوداً ومعدوماً ، واجباً ومحالاً .

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولو لا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديق ؟

فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام ، وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتاً ، واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالاتلاحاصل لها . ولعل تلك الحال هي ما يدعيه الصوفية

أنها حالتهم ؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم ، إذا غاصوا فى أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ؛ أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هى الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿ الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ﴾ ، فلعل الحياة الدنيا هى نوم بالإضافة إلى الآخرة ؛ فإذا مات ﴿ المرء ﴾ ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك: ﴿ فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد » .

فلما خطرت لى هذه الحواطر ، وانقدحت فى النفس خاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر و (١) .

هكذا عُرف الشك من قبل ديكارت من فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام ، ولعل الغزالى فى هذا المضار هو فارس الميدان ، فقد ضرب كلا من الحواس والعقل بسهم قاتل ، وما أحكمه إذ يقول :

« فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها »!! ؟

إنه يشخص لنا فى دقة ووضوح ، مشكلة المشاكل فى الفلسفة ، وينبهنا إلى الصخرة العاتية التى تحطم عليها الرءوس ولا تتحطم هى ، إنها الأداة التى لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة – العقل والحواس –

⁽١) المنقد من الضلال ، ص ٧٠ ، ٧٦ الطبعة الثالثة ، مكتب النشر العربي سنة ١٩٣٩ .

فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء لنا التأكد ، متثبتين من رأينا ما شاء لنا التثبت ، فإن العبرة ليست في أن نتأكد ، ولا في أن نتثبت ، ولكن العبرة في أداة التثبت والتآكد ، فهب أن العقل حين ينقل لنا صورة معنوية لأمر من الأمور ، والحس حين ينقل إلينا صورة حسية لأمر من الأمور ، ينقلان لنا تماما ، ماأدركاه ، وأنهما لم يعرضا علينا إلا ما تأكدا منه وأخذا بخناقه ، أما ما خنى عليهما أو زاغ أمام عدستهما فلم يقولا لنا بشأنه شيئاً أكيدًا ؛ هب كل ذلك ، فما هو بمسوغ لنا أن نقول : إننا نعلم ما تأكد منه عقلنا وحسنا إلا إذا تأكدنا قبل من أن عقلنا وحسنا قد صيغا صياغة تجعل منهما أداة تقدر على إدراك الأشياء إدراكا صحيحًا .

وأزيد الأمر بيانًا فأقول: إنى وأنا أحلق ذقتى أستعمل مرآة ذات واجهتين ؛ إذا استعملت إحداهما ظهر فيها وجهى فى وضع خاص ، وإذا استعملت الأخرى ظهر فيها وجهى فى وضع آخر . إن كل واجهة من الواجهتين لم تر شيئًا وتحاول إخبارى بخلافه ، وإنما أخبرتنى كل بما أدركت. وإذا كانت إحداهما أخطأت فيما أخبرت به ، فمرد خطئها إلى أن معدنها صيغ صياغة تجعلها تلتقط صور الأشياء فى وضع يختلف عن وضع الأشياء كما فى ذاتها ، وإذا كانت إحداهما أصابت فمرد صوابها إلى أن معدنها صيغ

صياغة تجعلها تلتقط. صور الأشياء في وضع يتفق تمام الاتفاق مع وضع الأشياء كما هي في ذاتها ، فني هذا المثال واحدة من الواجهتين مخطئة ، وواحدة منهما مصيبة ، رغم أنهما جميعًا قد عرضتا علينا ما رأتاه ، ولم تحاول واحدة منهما أن تخدع أو تغش .

فالمسأّلة ليست مسأّلة عدم محاولة الغش أو الخديعة ، ولا مسأّلة التأكد والتثبت ، ولكنها مسأّلة جوهر المرآة وصياغتها على نحو ينقل صور الأشياء كالأشياء ذاتها ، أو على نحو مخالف.

فعلى أى نحو صيغت عقولنا ؟ هل صيغت على نحو يدرك الأشياء على ما هى عليه ، أو على نحو يدركها على خلاف ما هى عليه ؟ وسواء صيغت على هذا النحو أو على ذلك ، فسوف تنقل لنا ما يرتسم فيها واضحًا ، بأمانة وإخلاص ، وفى تأكد وتثبت ؛ ولكن الأمر ليس أمر تثبت وتأكد ، ولكن أمر صياغة الأداة التى تتأكد وتثبت . وهكذا يظهر أن التثبت والتأكد ليس فيهما وحدهما كبير غناء ؛ ولكن المهم هو جوهر الأداة المتثبتة المتأكدة. فمن لنا بأن عقلنا قد صيغ صياغة تجعله قادرًا على إدراك الشيء كما هو فى ذاته ، وكذلك حواسنا ، حتى إذا أخبرانا فى تأكد وتثبت حق لنا أن نقول : إننا نعلم حقائق ما أخبرانا به ؟

ومما يوضح أن الوثوق والتثبت لا يكفيان دليلًا على أننا أدركنا حقيقة ما تثبتنا منه، ما ينسب إلى «بيرون» من أنه كان يقول:

[إن الشك لا يتناول الظواهر وهي بينة في النفس ، ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها ، والشاك يقر أن الشيء الفلاني يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو للموقه حلوا ، وأن النار تحرق ، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء أبيض ، وأن العسل حلو ، وأن من طبيعة النار أن تحرق] (١) .

فبيرون يوضح في هذا النص أن الوثوق بأن الشيء يبدو للداركنا على حال خاصة ، لا يكني لمعرفة أن الشيء هو الواقع كما يبدو لمداركنا ؛ إذ أن الوثوق يمكن أن يكون علاقة بين مداركنا ويبين الأشياء كما تبدو لمداركنا . لا كما هي في ذاتها .

ولعل الغزالى قد أدرك من الأمر فى إيجاز ما لم أدركه أنا فى إسهاب، استمع إليه يقول:

[. . . يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها] .

فلو فرض أن هناك حالاً كَتلك التي يذكرها الغزالى - وفرضها ممكن كما أوضحه الغزالى في النص السابق على هذا - فني هذه الحال سيتضح لنا خطأ أحكامنا العقلية التي نحن واثقون بها الآن كل الثقة ، مطمئنون إليها كل الاطمئنان ، متثبتون منها

⁽١) تاريخ الفلسفة اليونائية للأستاذيوسف كرم ص ٢١٣ الطبعة الأولى .

كل التثبت ، وسننفض أيدينا منها وسندرك ، بوساطة الآلة الجديدة التي هي أسمى من العقل ، أن العقل كان مخطئًا ، رغم تأكده وتثبته ، وإنما رضينا بأحكامه أولا ؛ لأنه لم يكن لدينا ما هو أسمى منه وقتذاك .

فالتثبت والاطمئنان والوثوق. حين لا يكون مصدرها أداة سليمة صادقة ، لا يقام لها وزن.

وأمام هذه المعضلة الفلسفية يبين الغزالى فى وضوح يشبه السذاجة أنه لا مناص للفلسفة من اللجوء إلى الدين تستمد منه أول لبنة فى بناء صرحها ؛ تستمد منه الوثوق بالعقل ، وذلك حيث يقول :

[فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شنى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

فالوثوق بالعقل ، وانتشاله من بيداء الشك ، سبيله الوحيد فيض إلهى يحل فى قلب الإنسان فيضيئه بعد ظلمة ، ويؤمنه بعد يأس ، ويطمئنه بعد اضطراب ، ويهدئه بعد لوعة وفزع .

وإذا اطمأنت النفس إلى الضرورات العقلية ، أمكنها أن تأخذ بوساطتها طريقها إلى حيث تريد .

هذا هو الحل الذي يصفه الغزالي للمشكلة بعد أن جربه بنفسه ، وجني ثماره .

ويجيش في صدرى الآن سوَّال أُحب أَن أَتقدم به إلى الغزالى ، ذلك هو:

ما نوع الوثوق الذي أضاء عقل الغزالى بعد ظلمة ، وأمنه بعد يأس ، وطمأنه بعد اضطراب ، وهدأه بعد لوعة وفزع ؟

هل هو وثوق بأن العقل البشرى يدرك الواقع لا كما هو ، ولكن كما يبدو له ؟

وعندما ما ينتقل البشر إلى طور آخر من حياتهم ، طور المتصوفة ، أو طور ما بعد الموت ربما يدركون أن جميع ما كانوا قد تصوروه من قبل بعقولهم هو خيالات لاحاصل لها ؟

أم هو وثوق بأن العقل البشرى في طور ما قبل الموت ، وفي ظروف غير ظروف المتصوفة ، يدرك الواقع كما هو ؟

فإن يكن الأول فقد كانت هذه هي حال الغزالي قبل أن يدركه الفيض الإلهي ، فما جدوى الفيض الإلهي عليه إذن ؟

وإن يكن الثانى ، فكيف يكون ما يدركه العقل البشرى قبل

الموت وبدون تصوف ، إدراكًا صحيحًا مطابقاً للواقع ، وعلماً به لا يداخله خطأ ، وقد افترض الغزالي أن هناك حالا لو أدركناها لربما بدا لنا أن كل ما كنا قد تيقناه من قبل هو خيالات لاحاصل لها ؟

نعم إن الغزالى لم يقطع بوجود هذه الحال ، ولكنه فقط. جوز وجودها ، ولكن مجرد التجويز يعارض الجزم بأن العقل البشرى قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو.

وندع الغزالى عند هذا الموقف لنعود إلى ديكارت نستكمل عناصر شخصيته الفلسفية التي استجق بها أن يكون باعث نهضتها.

وقد فرغنا من عنصر الشك فلننتقل إلى عنصر البداية .

لقد استبان لنا أن الشك الذى استعمله ديكارت كمعول هدم قد عجز عن أن يهدم إيمان ديكارت بوجوده ، ككائن عاقل مفكر ، ولم يقف الشك بديكارت عند حد العجز عن هدم إيمانه بوجوده ، بل إن الشك كان السبب الأساسي لإثبات هذا الوجود . لقد استفاد ديكارت من الشك أمرين هامين .

استفاد الإيمان بوجود نفسه.

واستفاد جعل وجود النفس بداية لتأسيس فلسفته عليها . فبوساطة النفس أثبت وجود الإله ، وبوساطة الإله ، أثبت وجود العالم المادى . وسنقول عن كل واحد من هذين الأمرين كلمة بالنسبة لما عسى يكون فى الفلسفة القديمة من صلة به قريبة منه ، أو بعيدة عنه .

أما بالنسبة للإيمان بوجود النفس عن طريق الشك، فقد روينا فيما سيق شيئًا مما ذكره ديكارت في هذا الصدد، حيث قال:

[. . . اقتنعت من قبل بأنه لاشيء في العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سهاء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأنى لست موجوداً كذلك ؟ هيهات ؛ فإنى أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء الله الله عام (١) .

وهو يضيف إلى ذلك قوله في موضع آخر:

[لا أسلم الآن بشيء ، ما لم يكن بالضرورة صحيحاً ، وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر ، أى ذهن ، أو روح ، أو فكر ، أو عقل . . . فأنا إذن شيء وانعى وموجود حقاً ، ولكن أى شيء ؟ لقد قلت إنني شيء مفكر] (٢) .

هذا هو القدر الذي أمكن أن يخلص به ديكارت من شكه: إنه شيء موجود حقًا ؛ وإنه شيء مفكر . هذان الأمران لم يستطع الشك أن ينال منهما شيئًا ؛ لا . . . ليس هكذا ينبغي أن يقال ؛ إن الذي ينبغي أن يقال : هو أن الشك هو الذي هدى إلى وجود الكائن الذي منه وبه يكون الشك ، وهدى إلى أن هذا الكائن هو شيء مفكر .

⁽١) التأملات ص ٧٠. (٢) المصدر السابق ص ٧٣.

والآن نترك ديكارت لنرى هل فيمن سبقه من الفلاسفة من التجه هذا الاتجاه ، أو حاول نفس المحاولة ؟ ولن أذهب هذه المرة بعيدًا ، فسأَجعل الكتاب الذي بين أيدينا ، والذي نقدم له بهذه المقدمة يتكلم ؛ يقول ابن سينا أول النمط الثالث :

[ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ؛ حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره . ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تُبصر أجزاؤها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد خفلت عن كل شيء إلا عن وجود أنيها] (١) .

إن ابن سينا في هذه الفقرة يعالج نفس الموضوع الذي عالجه ديكارت ، موضوع إدراك المرة لوجود ه حقّاً إنه لم يتوصل إلى إثبات هذا الوجود الذي أثبته ديكارت بعده ، بنفس الطريق الذي سلكه ديكارت ، ولعل الفرق بين الطريقين راجع إلى أن ديكارت كان يخاطب في كتابه «التأملات» الذي هو مستمد ديكارت كان يخاطب في كتابه «التأملات» الذي هو مستمد أفكارنا عنه في هذه العجالة ، غير من كان يخاطبهم ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» لقد عرفنا مما سبق أن ابن سينا يخاطب الصفوة الممتازة ، التي تخلصت من أسر القيود

⁽١) راجع أول النمط الثالث في النفس الأرضية والسهاوية .

التى تتحكم فى عامة الناس، وسمت مداركهم إلى حيث تستشرف للمعالى والعظائم، لذلك هو يكتنى بالتلميح والإشارة، واللفتة السريعة الخاطفة؛ وليس فى ورود النائم والسكران فى عبارته، ما يدل على أنه يتنزل فى بيانه إلى مخاطبة من يكون فى مستواهما، وكيف يمكن أن يخاطب النائم أو يُفهمه؛ لقد جاء ذكرهما فى العبارة، كموضوع للتطبيق؛ فكأنه يقول للمستبصر الذى يخاطبه، لست أنت وحدك الذى لا يعزب عنه إدراك نفسه؛ يخاطبه، لست أنت وحدك الذى لا يعزب عنه إدراك نفسه؛ فتأمل النائم والسكران تجدهما، حال النوم والسكر، مثلك مدركين لوجود نفسهما.

أما ديكارت فيبدو أنه فى كتاب التأملات لم يكن يخاطب مثل هذه الطبقة بل تنزل إلى مستوى الجماهير يخاطبهم ويجادلهم، فانتهج لنفسه معهم خطة تناسبهم ، لقد بعث بخطاب إلى :

« العمداء أو العلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس » مع كتاب « التأملات » ليتعرف رأيهم في الكتاب ، وليلتمس منهم شموله بالتأييد ؛ جاء فيه قوله :

[لقد كان رأيي دائماً أن مسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت .

ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلهاً ، وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقينى أنه لا يبدو فى الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية إن

لم نثبت لهم أولا هذين الأمرين بالعقل الطبيعى ومع أن من الحق إطلاقاً أنه ينبغى أن نعتقد بوجود الله ؟ لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغى من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله — وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله ، فإن الموجود الذى يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى ، يستطيع أيضاً أن يهبنا ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو — إلا أننا لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ؛ فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع في الغلط الذى يسميه المناطقة دوراً يلام.

وقوله:

[لما كان كل واحد يعتقد أن مسائل الفلسفة إشكائية ؛ فإن قليلين من الناس يعكفون على طاب الحقيقة ؛ بل إن كثير بن يحبون أن يشتهر وا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، فتراهم ولا هم لهم إلا المكابرة في مناقضة أبين الحقائق وأجلاها] (٢).

هكذا بينما يخاطب ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات » « تقى السريرة مستقيم السيرة ، الذي لا يميل مع الهوى ، وينظر إلى الحق بعين الرضى والصدق ».

ويوصى أن يحال بينه وبين «من لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة ، ومن كان من ملاحدة المتفلسفة وهمجهم ».

إذا بديكارت يتوخى نزال المكابرين الذين يلذ لهم أن يناقضوا أبين الحقائق وأجلاها.

فإلى الفرق بين الطائفتين يرجع الفرق بين منهجى الفيلسوفين وأسلوبهما في العرض . وأغلب الظن عندى أنه لو خاطب ابن سينا من خاطبهم ديكارت ، لسلك مسلكه ، ولو خاطب ديكارت

⁽١) التأملات ص ٢٧ ، ٢٨ .

من خاطبهم ابن سينا لسلك مسلكه كذلك ، فما كان ابن سينا بعيدًا من أن يقول : «إن الشك تفكير ، ولا يفكر إلا الموجود » حين يقرر أن المرء لا يغفل عن وجود نفسه ولا ينكر ذاته ، وهو لا يعنى بالذات والنفس فى هذا المقام إلا الكائن المجرد فحسب ؛ نعم إنه لم يكن بعيدًا عن ابن سينا أن يقول ذلك وإنما أغناه عنه أنه يخاطب طالبًا للحقيقة حريصًا على معرفة الحق ، ليس به نزوع إلى اللجاج فى الخصومة والعناد فى الخطاب . والذى اضطر ديكارت إلى أن يقيم أساس فكرته على الشك الذى يعمد إليه عادة من يقع فى العناد ويتورط فى الخصومة ، وقوفه بإزاء قوم معاندين مكابرين ، ولو أنه ظفر بصفوة مختارة ، لاستغى . بالتلويح والإشارة . فشعور المرء بنفسه بيّن لا يحتاج إلى إثبات .

. . .

وأما المسألة الثانية التي هدى ديكارت إليها شكه إلى جانب مسألة الإيمان بوجود نفسه ، فهي :

أنه شيء مفكر .

وقد كنا قد أشرنا من قبل إلى أن ابن سينا قد عنى «الكائن المجرد» «بالنفس والذات» حين قال: «إنه لا سبيل لعاقل

مستبصر أن يغفل عن نفسه وذاته ، فهاك الآن نص عبارته في هذا الشأن ، قال :

[أَتُحَصِّلُ أَن المدرك منك هو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ فإنك إن انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت :

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ... فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض (١) أغفلنا الحواس عن أفعالها. فبيتن "أنه ليس مدركُلك حينتذ عضواً من أعضائك، كقلب أو دماغ ، وكيف و يخنى عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدر كك جملة من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك ، ومما نبهت عليه .

فدر كك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك للاتك، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت .

فدر كك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس ما سنذكره] .

والذى ليس حسّا ولا يشبه الحس عند ابن سينا ، هو الكائن المجرد العاقل بطبعه ؛ فإذن – عند ابن سينا – الإنسان يدرك من نفسه بالبداهة أنه كائن مفكر ، وهذا هو نفسه ما انتهى إليه ديكارت فيا نقلناه عنه سابقًا ، مع فرق ضئيل بين طريقيهما في إثبات هذه الحقيقة .

وأعنى بالطريقين المسالك العقلية التي سلكاها ، لا المسالك اللفظية والبيانية ، فشتان ما بين طريقيهما في هذه الناحية .

⁽١) يعنى الغرض المذكور في النص السابق ص٥٢ .

فطريق ديكارت سهل واضح ، أما طريق ابن سينا فصعب وعر ؛ وقد عرفنا أسباب ذلك فيما مر بنا ؛ ولعلنا نزداد الآن إيماناً بأن قراءة «الإشارات والتنبيهات» من غير استعانة بشارح يساعد عليها ، إنما هي محاولة عسيرة.

بقى أن يقال هنا: هل اتخذ ابن سينا - مثل ما اتخذ ديكارت - إثبات وجود النفس بداية وأساسًا يقيم عليه صرح فلسفته ؟

والذى لا شك فيه أن لكل فيلسوف الحق فى أن يصب فلسفته فى القالب الذى يراه مناسبًا لذوقه ، أو لذوق من يقدمها لهم ، وإلى هذا المعنى يشير الغزالى خين يقول ':

[المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات .

والأخرى : ما يسارُ به فى التعلمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالاعتبار الأول : فهو نمط الآباء ، والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين ، فن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس فى نفسه منذ صباه التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

والمذهب الثانى : ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا

⁽١) ميزان العمل ص ٥٠٥ طبع دار المعارف .

لا يتعين على مذهب واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد تركى ، أو هندى ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لوذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى و يكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بهم فيثيبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء . وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يذكر له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه. المذهب الثالث: ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكيًّا ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له] .

هكذا يشكّل الفيلسوف فلسفته ، ويصبها فى قالب مرة ، وفى قالب غيره مرة أخرى ، ولست أستطيع أن أدعى الإحاطة بنتاج ابن سينا الفلسنى كله حتى يمكننى أن أقول : إنه فى حال أو فى أكثر ، قد اتخذ من النفس نقطة ارتكاز يتحرك منها لتجميع أفكار أخرى حولها ، أو أنه لم يفعل ذلك قط.

فإذا أريد بي أن أقصر المقارنة على فلسفة ابن سينا كما هي معروضة في كتاب «الإشارات والتنبيهات» ، لم يسعني إلا أن أقول: إنه وقد بدأ «الإشارات والتنبيهات» ببحوث طبيعية استهلها بتحقيق الحق عنده في طبيعة الجسم وهل يتركب من أجزاء لا تتجزأ أو من هيولي وصورة ، فلا شك أنه يختلف عن

ديكارت في منهجه. ولا يختلف الحال عن هذا الحكم أيضًا إذا نحن اعتبرنا أن البحوث المنطقية التي قدم بها لكتاب «الإشارات والتنبيهات» بحوث فلسفية ؛ فإنها بحوث في قوانين الفكر ، يقصد بها تقويمه وتسديد خطاه ، دون محاولة إثباته في ذاته ، فضلا عن إثبات غيره بوساطته .

وبالرغم من هذا فإن قارى كتاب «الإشارات والتنبيهات» لا يعدم أن يجد وسيلة تقرب بين ابن سينا وديكارت في هذا الشأن.

لقد بدأ ديكارت بالنفس فاستخلص وجودها من الشك الذي يمكن أن يتناول كل شيء، فإن الشاك لا يكون إلا موجودًا، ولا يمكن أن يتأتى الشك من معدوم. بهذا وضع ديكارت الأساس لفلسفته، ثم انتقل من إثبات النفس لإثبات الإله، وعرج أخيرًا على العالم المادى.

وهذا على عكس ما هو معتاد ، عند غيره من المفكرين ، وخاصة عامة مفكرى الإسلام ، فإنهم يتخذون من العالم المادى وسيلة لإثبات وجود الإله ، يقولون : العالم جواهر وأعراض وكلها حادثة ، وكل حادث لا بدله من محدث خارج عن ذاته ، فالعالم لا بدله من محدث خارج عن ذاته ، فالعالم لا بدله من محدث خارج عن ذاته وهو الله تعالى .

وقد مر بنا أن ابن سينا يعتبر نفس الإنسان هي الإنسان بالحقيقة ، وأنه يرى أن الإنسان لا يمكن أن يغفل عن ذاته بحال .

ولا شك أن هذه الحقائق عند ابن سينا حقائق أصيلة بمعنى أنه لا يحتاج في تقريرها إلى شيء مطلقًا .

وهو بهذا الاعتبار يشبه ديكارت تمام الشبه في اعتبار وجود النفس حقيقة أولية لا ينالها الشك بحال.

* * *

نعود إلى ديكارت فنجده قد خطا بعد ذلك خطوته الثانية التي هي إثبات الإِلّه ، وقد جعلها متفرعة عن الأُولى وذلك بأن فتش في خواطر هذه النفس فوجدها أقسامًا ثلاثة :

- (١) أَفْكَارًا.
- (٢) إرادات.
- (٣) أحكامًا.

وعن هذه الأقسام الثلاثة يقول ديكارت

[أما الأفكار فإنا إذا اعتبرناها فى ذاتها ، وبقطع النظر عن صلها بشىء غيرها ، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة ؛ فسواء تصورتُ عنزاً ، أو غولاً ، فليس تصورى لأحدهما بأقل صدقاً من تصورى للآخر .

ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء ؛ لأنى ربما اشتهيت أشياء رديثة ، بل ربما اشتهيت أشياء لم توجد قط ، لكن اشتهائى إياها أمر صحيح لا خطأ فيه .

وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على حدر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم ضروب الخطأ الذي يقع في الأحكام ، وأكثرها شيوعاً إنما مصدره أنني أحكم بأن الأفكار التي في ذهني مشابهة ومطابقة للأشياء التي هي خارج ذهني .

فلا ريب أنى إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال فكرى ، دون أن أحاول ربطها بشيء خارجي ، كادت تنتفى الفرص التي تعرضني للخطأ فيها (١)] .

الحكم إذن فى نظر ديكارت فكرة ترتبط بشىء فى الخارج . ويمضى ديكارت فى بيان يفصل به ما أجمله فى هذا النص ، ثم ينتهى إلى قوله :

. . . ولكن من أفكارى - إلى جانب تلك التى تمثلنى لنفسى ، وليس يمكن أن يكون فيها أدنى صعوبة - فكرة تمثل لى إلها ، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد، وأخرى عن الملائكة ، وأخرى عن الحيوانات ، وأخرى تمثل لى أناساً من أشباهى (٢) .

وهنا يعنى ديكارت بالأفكار ، الأفكار التى ترتبط بشىء في الخارج ، لا الأفكار الصرفة ، فالأفكار هنا ترادف الأحكام .

ويتحدث ديكارت عن الأفكار التي سلكها مع فكرة الإِلّه في قرن ، حديثًا لا أقف عنده ، وأنتقل مباشرة إلى ما قاله عن فكرة الإِلّه .

. . . أقول : إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لا متناه ، فكرة صحيحة جدًّا ، فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود ، فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لى شيئاً حقيقيًّا (٣)] .

ويفسر ديكارت مقصوده بالإله ، ويوضح صدق فكرته فيقول :

[أقصد بلفظ الله ، جوهراً ، لا متناهياً ، أزلياً ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً

⁽١) التأملات ص ٩٨ ، ٩٩ .

⁽٣) التأملات ص ١١١٠ .

بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة ، إن صح أن هنالك أشياء موجودة .

وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حدًّا يجعلنى ، كلما أمعنت النظر فيها ، قل ميلى إلى الاعتقاد بأن الفكرة التى لدى عنها ، يمكن أن أكون أنا وحدى مصدرها.

فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود ؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسى ، من حيث إنى جوهر ؛ إلا أن فكرة جوهر لا متناه ، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى ، إذا لم يكن قد أودعها في نفسى جوهر لا متناه حقاً .

ولا ينبغى أن أتوهم أنى لا أتصور اللامتناهى بفكرة حقيقية ، بل بمجرد السلب لما هو متناه ، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسلب الحركة والضوء ؛ ذلك أنى على العكس أرى بجلاء أن فى الجوهر اللامتناهى ، من الوجود الواقعى أكثر مما فى الجوهر المتناهى ، وبناء على ذلك أجد على نحو ما ، أن فكرة اللامتناهى سابقة لدى على فكرة المتناهى ؛ أىأن إدراك الله سابق على إدراك نفسى ؛ إذ أنى لى أن أعرف أنى أشك ، وأرغب ، أى أن شيئاً ينقصنى ؛ وأننى لست كاملاً تمام الكمال ، إذا لم يكن لدى أى فكرة عن وجود أكمل من وجودى عرفت بالقياس إليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟ .

ولا يصح أن يقال: إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفاً ماديباً ، وأنى أستطيع تبعاً لللك أن أستمدها من العدم ؛ أى أنها يمكن أن تكون في لأن في عيباً ، كما قلت فيا سبق عن فكرتى الحرارة والبرودة وما شابههما ، بل العكس هو الصحيح ؛ فن حيث إن هذه الفكرة واضحة جداً ، ومتميزة جداً ، وتتضمن فى ذاتها من الوجود الموضوعي (١) أكثر من أى فكرة أخرى ، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان (٢)] .

هكذا ينتهى ديكارت إلى إثبات وجود الإله ، وقد عرفنا من قبل كيف أثبت النفس ، ولقد بنى فكرة وجود الإله على فكرة

⁽١) الموضوعي ، يعني عند ديكارت الذاتي . (٢) التأملات ص ١١١٠ ١١١٠ .

وجود النفس ، فلم يحتج إلى شيء غير وجود النفس لإثبات وجود الإله ، وبعد إثبات وجود الإله أثبت وجود العالم المادى .

فإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدنا أننا عرفنا من قبل عنه ، أن فلسفته تتضمن وسائل إثبات النفس دون لجوء إلى أى شيء آخر ، أى أنها يمكن أن تكون بداية فلسفة تؤسس عليها وحدها.

فإذا أردنا أن نعرف كيف أثبت ابن سينا الإله ، هل ربط وجوده بوجود وجوده بوجود النفس كما فعل ديكارت ؟ أم ربط وجوده بوجود العالم المادى على نحو ما صنع عامة مفكرى الإسلام ، وجدنا فى فلسفة ابن سينا عناصر يمكن التعويل عليها فى ربط وجود الإله بالنفس مثلما صنع ديكارت ، على ما بين جهتى الربط من اختلاف ، وهاك نص ابن سينا فى هذا الشأن :

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي :

ه سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول جل شأنه:

« أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه]

ويوضح «نصير الدين الطوسي » هذا النص قائلًا:

[المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الحالق ، وبالنظر في أحوال الحليقة على صفاته واحدة : فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك، وبالمتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية، على وجود محرك أول غير متحرك، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول.

وأما الآلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب، ثم بالنظر فيما يلى الوجوب والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد.

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فر بما لا يعطى اليقين ، . . . ثم جعل المرتبتين في قوله تعالى :

سنر يهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو كم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد.

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء.

بإزاء الطرفين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسمهم بالصديقين ؛ فإن الصديق ملازم الصدق].

فالنظر في الوجود كاف عند ابن سينا لإثبات وجود الله ، وذلك بأن يعمد الإنسان إلى موجود مما لا يخالجه شك في وجوده ، ويقول : ههنا وجود فإن كان وجودًا واجبًا ثبت به المطلوب ؛ إذ الوجود الواجب ليس إلا الله تعالى ، وإن كان ممكنًا ، فالمكن

لا يستحق الوجود من ذاته وإلا لكان واجبًا ، ولا العدم من ذاته ، وإلا لكان مستحيلا ؛ وإذن فلا بد أن يكون هناك وجود آخر واجب أعطى هذا الممكن وجوده . وبذلك يثبت المطلوب .

وحيث كان النظر في الوجود عند ابن سينا هو طريق إثبات الواجب ، فلا شك أن كمية الوجود لا دخل لها في الإثبات ، فأى وجود اتفق له يمكن أن يتخذ منه وسيلة لإثبات هذا الواجب ، ولما كان وجود النفس عند ابن سينا يمكن اعتباره أجلي الوجودات وأوضحها ، على ما سبق أن أشرنا إليه ؛ فمن المكن أن يتخذ هذا الوجود وحده طريقًا لإثبات وجود الله .

وبهذا يلتقى ابن سينا مع ديكارت فى إمكان اعتبار النفس وحدها طريقًا لإثبات الإله ، رغم ما بين الاعتبارين من خلاف.

فديكارت يعتبر النفس طريقًا لإِثبات وجود الله بالنسبة لما تنطوي عليه من أفكار:

لا سبيل إلى أدعاء أنها من مولدات الخاطر .

ولا سبيل إلى أدعاء أنها بدون مدلول في الخارج .

وابن سينا يمكن له أن ينتزع إثبات وجود الله ، عن طريق وجود الله ، من حيث إن البحث في وجود أي موجود ، يودي - عند ابن سينا - إلى إثبات الوجود الواجب .

وليس هذا هو كل ما بين المنزعين من خلاف.

ذلك أن ديكارت حيث كان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات في استدلاله ، اقتصر على إثبات وجود نفسه ؛ لأنها هي الشيء الوحيد الذي لم يتطاول إليها شكه ، أما إثبات نفس غيره ، فلم يك قد تهيأ له بعد وهو في هذه المرحلة ، فوقف عند هذا الحد المتيقن ، واتخذه طريقًا لإثبات وجود الله ، وهو طريق يتأتى لكل إنسان غيره أن يسلكه استقلالا . فكل إنسان موجود ، لا يمكن أن يشك في وجود نفسه ، وفي وسعه أن يتخذ من نفسه طريقًا لإثبات وجود الله على نحو ما فعل ديكارت .

أما ابن سينا ، وكان لا بدله أن يعتمد على أقوى الاحتمالات في استدلاله أيضًا . فلا بدله - حين نفترض على لسانه أنه نظر في وجود النفس وقرر أنها :

إِما أَن تكون واجبة .

وإما أن تكون ممكنة.

وانتقل من الأول إلى إثبات المظلوب ، من حيث إنه إقرار بالمدعى .

وانتقل من الثانى إلى ضرورة أن يكون هناك موجود آخر أعطى هذا الممكن وجوده - أن يتابع النظر في أمر هذا الموجود الذي يعطى النفس الممكنة وجودها فيبين أنه .

يمكن افتراضه ، موجودًا واجبًا .

ويمكن افتراضه ، وجودًا ممكنًا .

ولا شك أن افتراض وجوبه يثبت المطلوب . أما افتراض إمكانه فلا يثبت المطلوب .

وهنا يجد ابن سينا نفسه مضطرًّا إلى أن يتابع السلسلة ، فيبين أنه في هذه الحال أيضًا لا بد من الانتهاء إلى وجود واجب ، وإليك بيانه ، في هذا الشأن ، قال :

[كل جملة كل واحد منها معلول ؛ فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ؛ وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

و إما أن تقتضى علة هي هذه الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك العلة ، والحملة ، والكل ، شيء واحد . وأما الكل بمعنى كل واحد فلينس تجب به الجملة .

و إما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي] .

ولكى لا يتوقف علمنا بالمنهج الذى ننتزعه من فلسفة ابن سينا ، لإثبات وجود الله كى نقرب به ابن سينا من ديكارت ، وديكارت من ابن سينا ، على مجىء دور هذا النص فى قراءة الكتاب للاستعانة على فهمه بشرح «الطوسى» أتعجل فأضع هنا شرحًا له مبسطًا ، كنت قد علقت به على هذا النص فى طبعة سابقة لكتاب «الإشارات والتنبيهات» ، قلت :

الإشارات والتنبيمات

[إن هذه السلسلة المكنة الآحاد لا يخلو حالها :

إما أن لا تحتاج أصلاً ، فتكون واجبة ، وهذه الصورة باطلة ، ضرورة أنها محتاجة إلى آحادها .

وقد أشار الشيخ إلى إثبات هذه الصورة بقوله :

و إما أن لا تقتضي علة أصلاً . . . إلخ ، .

وإما أن تحتاج . والاحتياج تحته أربع صور .

الأولى: أن تكون كل الآحاد مجتمعة علة لهذه السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً باطلة ؛ لأن العلة والمعلول هنا شيء واحد ؛ ضرورة أن السلسلة ليست شيئاً غير نفس الآحاد ، وفي هذه الحال لا يكون هناك فرق بين العلة والمعلول . وكون الشيء علة لنفسه باطل بداهة ؛ لأنه يقتضي سبق الشيء على نفسه .

ولإيضاح أن المجموع هنا ليبس شيئاً سوى الآحاد أسوق النص الآتى . قال الطوسى : (1 اعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة من آحادها.

- والثانى : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة ، أو وضع ما ، متعلق بالاجتماع ؛ كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل ، أو استعداد ما ، كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات .

والحاصل في الأول : هو شيء ، فقط .

وفي الثاني : هو شيء، لشيء مع شيء.

وفي الثالث : هو شيء ، من شيء مع شيء .

ومن نص « الطوسي » هذا ، يتضح أن الصورة الأولى من صور الاحتياج باطلة ؛ لأنها تقتضي أن يكون الشيء علة لنفسه .

الثانية : أن يكون كل واحد من السلسلة علة لما عداه منها ، وهذا أيضاً واضح البطلان لأن كل واحد من الحاد السلسلة لا يستازم باقى الآحاد خصوصاً إذا فرضت ذلك في

المتأخر مع المتقدم ، فإن المتأخر لا يقتضى المتقدم ، كمعلول له ، وإلا لتأخرت العلة عن المعلول .

وقد قرن الشيخ بين الصورة الأولى والصورة الثانية من صور الاحتياج في قوله: « و إما أن تقتضي علة هي هذه الآحاد بأسرها . . . إلى قوله : فليس تجببه الجملة» .

الثالثة: أن يكون بعض معين من هذه الآحاد هو علة فى السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً واضحة البطلان؛ ضرورة أن هذا البعض المعين معلول، فعلته أولى منه بأن تكون هى علمة السلسلة ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

و وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد . . . إلخ ۽ .

الرابعة : أن يكون علة السلسلة شيء خارج عن دائرة الإمكان بالمرة .

و إذا كان حال السلسلة لا يخلو عن واحدة من الصور الأربع ، وإذا كانت قد بطلت كلها إلا الأخيرة ؛ كانت هي المتعينة ، وبتعينها يثبت المطلوب .

وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله:

« و إما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي » ...] .

بهذا يتم الشوط. الذي بدأه ابن سينا لإثبات واجب الوجود ، ومن هذا العرض الطويل يلاحظ وجود فرق واضح بين طريق ديكارت وطريق ابن سينا ، وإن أمكن أن يبدآ معًا من نقطة واحدة ، هي النفس .

. . .

وإذا تركنا شك ديكارت جانبًا ، مع ما ساقه إليه هذا الشك.

من الإيمان بوجود نفسه ككائن عاقل يشك. ومن اتخاذ وجود النفس بداية يؤسس عليها صرح فلسفته.

وجدنا هنالك بعض الخطوط. العريضة الأُخرى التي تسهم في تكوين شخصية ديكارت الفلسفية .

ومن هذه الخطوط، الحواجز والسدود التي يقيمها ديكارت بين الحق والباطل، ليميز بينهما أشد تمييز حتى لا يختلطا أو يشتبها، وقد رأينا من قبل كيف اتخذ من الوضوح الذي لا يشوبه غموض، ولا يلابسه إبهام، ومن اليقين الذي لا يزحزحه شك، ولا يوهنه تردد، دليلًا على الحق، فهو لم يؤمن بوجود نفسه، ولم يجعل وجودها حقيقة ثابتة ؛ إلا لأنه أقامها على هذه الأسس:

لا جرم أنه لا شيء في هذه المعرفة الأولى يكفل لى صحبها سوى إدراكي الواضح المتميز لما أقول ؛ ولكن هذا الإدراك ما كان ليكني في الحقيقة لكى تطمئن نفسي على أن ما أقوله حق ، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه و بطلانه .

ولهذا يلوح لى أنى أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة ، أن الأشياء التي أتصورها تصوراً واضحاً جدًّا ومتميزاً جدًّا هي صحيحة كلها (١)] .

هكذا يقول ديكارت ، وفي هذه السبيل يمضى ، فيقرر أن الوضوح الذي لا يمكن لشيء أنيزحزح اليقين فيه هو علامة الحق وشارة الصدق ، ويكاد ديكارت يستقر عند هذه النتيجة لولا أن شبحًا مخيفًا يبدو له فيبدد أمنه ، ويشيع الشك في نفسه ؛ ذلك أن قوة هائلة تستطيع إضلاله وتستطيع أن تجعله يرى

⁽١) التأملات ص ١ ٩٩ ه .

حقًا ما يكون فى الواقع خطأ وضلالًا ، ربما تكون قد لبست عليه الأَمر ، وغررت به ؛ فلا سبيل إذن إلى الاطمئنان لجعل الوضوح ميزانًا صحيحًا للحق ، ما دام احتمال وجود هذه القوة قائمًا.

ويعرض ديكارت لهذه المخاوف فيصورها ، ثم يرسم طريق الخلاص منها ، فيقول :

1... ولكن حين كنت أنظر في أشياء بسيطة وسهلة جداً تتصل بالحساب والهندسة، مثل: أن حاصل جمع العددين و اثنين وثلاثة » هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلني أجزم بصحها؟ لا جرم أنى إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك في هذه الأمور ممكن ، فا كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلدى أن إلها ،ما ، ربما استطاع أن يخلقني على جبلة أو فطرة تجعلني أضل حتى فيا يبدو لى أشد الأمور جلاء .

ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى بدر لى من قبل عن إله ذى قدرة عظمى ، وجدتنى مضطرًا إلى الإقرار بأن من اليسير عليه – متى شاء – أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأنًا عظيمًا جدًا .

ومن جهة أخرى ، منى وجهت انتباهى إلى الأشياء التى أحسب أنى أتصورها تصوراً واضحاً جداً ، اقتنعت بصحتها اقتناعاً بحملنى على أن أقول من تلقاء نفسى ليضلنى من استطاع ذلك ، فما هو بمستطيع أبداً أن يصيرنى لا شيء ، ما دمت واعياً أنى شيء، ولا أن يجعل مما يصح يوماً أن يقال عنى : أننى لم أكن موجوداً قط ، ما دام قد صح الآن أننى موجود ، أو أن يجعل حاصل جمع و اثنين وثلاثة ، أكثر أو أقل من خمسة ، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التى أرى فى وضوح استحالة وجودها على غير ما أتصورها .

والحق أني ما دمت لا أرى وجها للظن بأن هنالك إلها مضلا ، بل ما دمت لم أنظر بعد

فى الوجوه التى تثبت وجود إله أينًا كان ، فسبب الشك الذى لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جدًّا وميتافيزيقى ، إذا جاز هذا التعبير ، ولكن يلزمنى ، لكى يتسنى لى أن أدرأه دراً تامنًا ، أن أنظر فى وجود إله عند ما تسنح الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إلهاً ، فلا بد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا ، فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شىء أبداً (١)].

فقى هذا النص يذكر ديكارت الوضوح ، ويذكر اليقين الذى ينتج عن هذا الوضوح ، ويذكر الحق الذى يصاحب هذا اليقين ، ثم يذكر احمال أن يكون العقل قد صيغ صياغة تجعله اليقين ، ثم يذكر احمال أن يكون العقل قد صيغ صياغة تجعله - برغم تيقنه من أنه يدرك الحق - أبعد ما يكون عن الحق ، ثم يسد هذه الثغرة بإثبات أن الله لا يضل خلقه ولا يغرر بهم .

وفى هذه الفلسفة ما يبرزشبها قوياً بين ديكارت الجديد ، وبين الغزالى القديم ؛ من عدة وجوه ؛ غير ما سبق .

فالوضوح الذى هو ميزان الحق وطريقه عند ديكارت إذا أمكن له أن يطمئن إلى أن الله لم يصغ الإنسان صياغة تضله، هو نفسه الوضوح الذى ميز به الغزالى العلم من غيره ؛ أليس قد مر بنا قوله :

[إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إه كان العلم اليقيني هو الذي يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الحطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة أو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقاب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي

⁽١) التأملات ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

قائل : لا . . . بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني] .

هكذا يلتقى الغزالى وديكارت ، يلتقى القديم مع الجديد ، في تحديد معنى العلم الذي يكون حقًا ؛ إلتقاء تامًا .

ثم يلتق الغزالى القديم وديكارت الجديد مرة أخرى فى نفس هذا النص . وذلك حين يقرر ديكارت - مثل ما قرر الغزالى من قبل - أن اليقين الذى يورثه تأكد الوسيلة من أن الشيء يبدو لها فى غاية الجلاء والوضوح ، لا يدل على أن هذه الوسيلة قد كشفت من الشيء حقيقته ، لجواز أن تكون هذه الوسيلة مكونة تكوينًا يجعلها حين تحس الشيء أوضح ما يكون لها ، تراه فى وضع مقلوب ، كالذى يرى خيال المار على شاطئ النهر ، يسير على رأسه ، وهذه مسألة قد أوضحنا القول فيها سابقًا ، من وجهة نظر الغزالى ، ومن وجهة نظرنا كذلك .

كذلك يلتقيان في أمر ثالث أشار إليه ديكارت في هذا النص أيضًا ، هو : اللجوء إلى كنف الله ، فقد رأينا أن الغزالي بعد أن شك في الحواس وفي العقل لم يجد ملاذًا يلجأ إليه سوى كنف الله ، أليس يقول :

[. . . فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قدفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف].

فالنور الذى قذفه الله تعالى فى صدر الغزالى هو نقطة الارتكاز التى بنى عليها الغزالى سائر معارفه ، ولولاها لبتى الغزالى يعانى آلام شكه ، ولما وجد إلى الفكاك من أسرها سبيلًا.

وكما فعل الغزالى فعل ديكارت ، لقد رأى أن منقذه الوحيد من ورطة أن يكون عقله قد صيغ صياغة فاسدة ، وكُوِّن تكوينًا سقيمًا ؛ لا يجدى معهما أن يتأكد أو يتثبت ؛ هو ما سيحاوله بعد من إثبات أن الله الخالق لا يضل خلقه ولا يغرر بهم أو يخدعهم .

نفس المرض ونفس العلاج ، القديم والجديد في هذه المسألة كالشيء وصورته في المرآة ، وإذا لذّ لباحث مدقق أن يظفر بشيء من الفرق بين فيلسوف أوربا وبين فيلسوف آسيا ، فذلك الفرق هو «الدور» الذي تورط. فيه أولهما . ذلك أن ديكارت بينما لم يثق بعد بالعقل ، وبينما لا يزال العقل عنده يحتاج

إلى ما يزكيه ويوثقه ، راح يستعمله في إثبات وجود الإله ، فلما أثبت الإله بالعقل ، راح عن طريق الإله يثبت الثقة بالعقل ، فهو إذن يثبت الإله بالعقل ، ويثبت العقل بالإله .

هكذا: يعالج ديكارت إثبات الإله وإثبات كونه هاديًا ، بوساطة العقل الذي كان أثناء هذا الإثبات ، لم يعرف بعد ما إذا كان مكونًا تكوينًا فاسدًا ؟

رفى عبارة أخرى: أليس العقل اللهى اكتسب الثقة بنفسه من الله هو الذى أثبت وجود الإله ، لا شك أن هذا دور ، ما أرى أن لديكارت مخلصًا منه .

نعم إن الغزالى لا مناص له من أن يثبت وجود الله بالعقل ، كما أنه اكتسب الثقة بالعقل من الله ، وهو نفس الطريق الذى «دار» فيه ديكارت ، ولكن الغزالى يكاد يقول لنا : إنه قد منح الإيمان بالعقل والإيمان بالله فى وقت معًا ، فلم يكن أحدهما سببًا للآخر .

وأقل ما يوجد بين الفيلسوفين من فرق في هذا الموضوع هو طريقة العرض ، فالعرض في عبارة ديكارت يشهد على نفسه بالدور والتهافت ، والعرض في عبارة الغزالي لا يشتم منه شيء من ذلك ، فاقرأ العبارتين وانظر .

⁽١) ربما لا يأبه ديكارت لمثل هذا الدور انظر ما مر له ص ٣٥.

ومما يدخل في مجال المقارنة بين القديم والجديد ، مقارنة تقوم على المشابهة أكثر مما تقوم على التخالف :

رأى الفيلسوفين في وجود العالم ومدى ارتكازه على الوجود الواجب الذي هو الله تعالى .

ولست أقصد هنا إلى المقارنة وحدها ، وإنما أقصد أيضًا أن أضع نصًّا صريحًا من نصوص ديكارت بين يدى جماعة من العارفين تحدثوا أمامي مرة عن ديكارت بخصوص هذا الموضوع ، ونسبوا إليه أنه يقول :

إن المادة :

لا يمكن أن تصير إلى لا شيء . ولا يمكن أن توجد من لا شيء .

وهذا هو النص الذي أريد أن أضعه بين أيديهم :

[إن الأشياء التى نتصور بوضوح ونميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور : الذهن والحسم ؛ هى حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ، وهذا ما انتهيت إليه فى « التأمل السادس » .

وبما يؤيده أيضاً في هذا التأمل نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا منقسها ، في حين أن الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة ، ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور و نصف أي نفس ، كما نستطيع أن نتصور و النصف لأصغر جسم بين الأجسام » .

وعلى هذا النحونتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب، بلهما متضادتان بوجه ما . ولم أزد على هذا القدر في معالجة الموضوع في هذا الكتاب ؛ لأن في ذلك ما يكني :

لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضي فناء النفس. ولملء قلو بهم بالأمل في حياة أخرى بعد الموت .

وكذلك لأن المقدمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها أولاً ؛ لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ؛ أى جميع الأشياء التي لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير أقابلة للفساد بطبيعتها .

وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً إلا إذا منع الله نفستُه عونتَه عنها ؛ فأحالها إلى العدم .

ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ؛ ومن أجل هذا أيضاً لا يفني .

لكن الجسم الإنساني من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلاً من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها .

أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض ؛ فهما تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء، وتريد وتحس أشياء أخرى ... إلخ. فلن تصير شيئاً آخر ، متى تغير شكل فلن تصير شيئاً آخر ، متى تغير شكل بعض أجزائه ، ويلزم عن ذلك :

أن فناء الحسم الإنساني أمر ممكن ميسور.

أما ذهن الإنسان أو نفسه ؛ وأنا لا أفرق بينهما ، فباقية بطبيعتها (١) م .

فنى هذا النص يتحدث ديكارت عن حياة أخرى بعد الموت ويؤكد أن نفس الإنسان باقية بعد موته ؛ ويباعد بين طبيعة الجسم الإنسانى الذى يفنى ، وطبيعة النفس الإنسانية التى لا تفنى ، ويفسر ذلك بأننا نعقل أن ينقسم أصغر جسم بين الأجسام ، ولا نعقل أن تنقسم نفس من النفوس.

وهنا يحرص الفيلسوف على أن يبين أن للجسم اعتبارين :

⁽١) التأملات ص ١٠٤٠ (١)

اعتبار من حيث هو جسم إنساني مركب من أعضاء على هيئة معينة ، ومن أعراض تشابهها .

واعتبار من حيث هو جوهر فحسب.

وينبه الفيلسوف إلى أن المقارنة التى أقامها بين الجسم الإنسانى، وبين النفس الإنسانية وحكم فيها بفناء الجسم دون فناء النفس لوحظ فيها الجسم مأخوذًا بالاعتبار الأول. لكن الجسم مأخوذًا بالاعتبار الأول. لكن الجسم مأخوذًا بالاعتبار الثانى، فهو كالنفس سواء بسواء، لا يفنى هو كما لا تفنى هى ؛ لأنهما جميعًا فى الجوهرية سواء.

وهنا وجد ديكارت نفسه فى حاجة إلى أن يبين رأيه فى الجوهر من حيث هو جوهر ، بالنسبة لقبول العدم . ورأيه فى هذه المسأّلة واضح كل الوضوح ، صريح كل الصراحة ؛ إنه يرى:

[أن جميع الجواهر على العموم - أى جميع الأشياء التى يمكن أن توجد دون أن تكون علموقة لله - غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفستُه عونه عنها فأحالها إلى العدم] .

وظاهر من هذا أن ديكارت يجوز أن يصير الجوهر إلى فناء ، أعنى أن يصير إلى لا شيء ، فليس صحيحًا ما يقال من أن ديكارت يرى استحالة فناء المادة .

وذهاب ديكارت إلى أن وجود الجوهر منحة من الله، شبيه بما ذهب إليه ابن سينا في هذا الشائن حيث يقول في النمط. الرابع

من « الإشارات والتنبيهات » :

[ما حقه فى نفسه الإمكان ، فلن يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته . فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره] .

ويلاحظ أن ابن سينا في حديثه عن الممكن ، قد جعل وجوده وعدمه سواء ؛ بمعنى أنه لا أرجحية لأحدهما على الآخر ؛ وبمعنى أن ذات الممكن ليس لها من حيث طبيعتها ميل إلى أحدهما أكثر من الآخر .

ولكن يبدو من قول ديكارت:

[إن جميع الجواهر على العموم. . . غير قابلة للفساد بطبيعتها وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبدآ] .

أنه يجعل ذات الجوهر أحق بالوجود من العدم ، وأن الوجود كالأصل ، والعدم كالتابع اللاحق ، الذي يطرأ طرواً ، ويباغت مباغتة .

وهذا الرأى إذا لم يذكر له تبرير عقلى يكون رأيًا مجردًا ، لا تحقيقًا فلسفيًّا ؛ ويبدو لى أن ديكارت فى هذا المقام كان ذا شخصية مزدوجة ؛ فيها إلى الجانب الفلسنى جانب يتلهف إلى ملء قلوب الناس بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ، ومما يناسب هذا الجانب أن يصور للناس أن الأصل فى الأشياء

فهذا كلام أشبه بكلام مؤمن عميق الإيمان ، منه بكلام فيلسوف متشكك .

وأعود إلى جماعة العارفين الذين نسبوا إلى ديكارت أماى القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، فأقول لعل مثار شبهتهم فيما ذهبوا إليه عبارة لديكارت وردت في مكان آخر من التأملات هي قوله :

[لقد بان لنا الآن بالنورالفطرى أنه ينبغى أن يكون فى العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما فى معلولها على أقل تقدير ؛ إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إذا لم تكن تملكه هى فى ذاتها ؟

وينتج من هذا أمور:

أن العدم لا يمكن أن يُحدث شيئاً. وأيضاً أن ما هو أكمل ؛ أى ما يحتوى فى ذاته على قدر أكثر من الوجود ، لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمداً على ما هو أقل منه كمالاً. وهذا حق وبديهى ، لا بالقياس إلى المعلولات التى لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة « فعليناً » أو « صوريناً » فحسب ، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التى يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذي يسمونه موضوعيناً (١)].

فقوله:

[إن العدم لا يمكن أن يُتحدث شيئاً] .

قد يفهم على أن الشيء الموجود لا يصبح أن يُفترض أن له قبلا كان فيه عدمًا صرفًا ، أى أن الشيء الموجود لا يمكن أن ينشأ من عدم ، أو بعد عدم .

⁽١) التأملات س ١٠٣ [الوجود الفعل هو الوجود الخارجي ، والوجود الموضوعي هو الوجود الذهني] .

ولكن المعنى الصحيح الذى تفيده هذه العبارة ، والذى أخول لنفسى حق الجزم بأنه مقصود ديكارت منها ، هو:

[أن الشيء الموجود ألذى ليس له الوجود من ذاته ، الا يمكن أن يكون مانحه الوجود شيئاً معلوماً] .

فلا شاهد إذن في العبارة لمن يريد أن ينسب إلى ديكارت القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، فإن يكن لديهم شواهد أخرى ، غير هذه ، فلسنا نخول لأنفسنا حق إبداء الرأى فيها قبل أن نراها .

. . .

وبعد . . . فلعلى قد وفقت إلى أن أثير فى نفس القارئ الفكرة التى أردت . . . لعلى قد وفقت إلى أن أجعله يؤمن بأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة الحديثة حين يقرأ الفلسفة القديمة ، وأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة القديمة ، حين يقرأ الفلسفة الحديثة .

فإن أكن قد وفقت إلى ذلك فأشكر الله أجزل الشكر وأعظمه ، أن وصلت إلى ما أردت من أقرب طريق ، فإنى لم أتناول في هذه العجالة سوى عنوانات موضوعات من كلتا الفلسفتين . أما الموضوعات ذاتها . وأما ما تحتها من تفصيلات وتفريعات فتضيق بها مقدمة كتاب ، ولا يتسع لها وقتى الذى كنت أملكه ، وأنا

أعد لهذا الكتاب . أما أنت أيها القارئ وكتاب و الإشارات والتنبيهات وبين يديك تقرأه في صبر وأناة فني وسعك أن تقوم بعمل مقارنة تفصيلية وإن كنت ممن أتيح لهم الاطلاع على الفلسفة الحديثة من قبل و فإن لم تكن قد اطلعت عليها ولمور هذه المقارنة ينتظرك حين تنزع بك نفسك إلى الاطلاع على الفلسفة الحديثة بعد أن تكون قد نهلت من ينابيع الفلسفة على الفلسفة الحديثة بعد أن تكون قد نهلت من ينابيع الفلسفة القديمة ما أرواك :

. .

وما أحب أن أتركك أيها القارئ عند هذا الحد ، من غير أن أقف معك عند مسائل وردت في الكتاب رأى فيها بعض النقدة أسبابًا كافية لرى صاحبها بالمروق والإلحاد ، لنتأمل ما لها من شأن بلغ هذا الحد من الخطورة . إن ابن سينا لما تحدث عن :

صلة العالم بالله من حيث نشأته قال في النمط. الخامس:

[وجود المعلول متعلق بالعلة منحيث هي على الحال التي تكون بها علة : من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل ، مثل :

الآلة : حاجة النجار إلى القدوم.

أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أو الوقت : حاجة الآدمى إلى الصيف.

أو الداعي : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال مانع : حاجة الغسال إلى زوال الدُّجْن (١) . . .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل، كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن أصلا .

فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس ذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدت ، كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك ، وجب وجود المعلول . و إن لم توجد وجب عدمه .

وأيهما فرض أبدآ ، كان ما بإزائه أبداً .

أو وقتاً ما ، كان ما بإزائه وقتاً ما .

و إذا جاز أن يكون شيء متشابه الأحوال في كل شيء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

فإذا لم رُيسم هذا مفعولا بسببأن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى (٢)].

ويقول في وضع آخر:

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية] .

وبهذا التوجيه يبرر ابن سينا القول بقدم العالم: وتبريره عنده: أن الله متشابه الأحوال في كل شيء ، فلا يعرض له تغير الأحوال وتبدل الشئون ، فإذا كان خالقًا ، وجب أن يكون الخلق شأنه أزلًا وأبدًا ، وإذا كان غير خالق ، وجب أن يكون عدم الخلق شأنه أزلًا وأبدًا .

وبما أنه خالق ؛ لأننا نحن البشر مخلوقاته ؛ فقد وجب أن يكون خالقًا أزلًا وأبدًا ، ووجب أن يكون معلوله أزليًا أبديًا كذلك .

⁽١) الغيم أو المطر .

⁽٢) على الدوام أزلا وأبدأ .

فالعالَم أَزلى أبدى ، بمادته على الأَقل عند ابن سينا . هذا هو رأى ابن سينا في صلة العالم بالله ، ونشأته عنده .

. . .

ولما تحدث ابن سينا عن علم الله بالجزئيات قال في النمط. السابع:

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزماني لها ، الذي يحكم أنه قد وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما ، في مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؟ وإن كان معقولا له على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئى يحدث ، مع حدوث المدرك ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهركله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان أول الحالين محدود .

عقلتُه ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .

ثم قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه:

منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة .
ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحا
أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغب
ذاته ، بل في إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمركل

تحريك أجسام بحال ما ، مثلاً ؛ لزوماً أولينًا ذاتينًا ؛ ويدخل فى ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً .

فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافاتُ المتعينة تعلق ما لابدً منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .

فإن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الحارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء ، أيس، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ؛ فإن كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له بهيئة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود ، وجب آن يختلف حال الشيء الذي له الصفة : لا في إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فا ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات . ثم إن كونك يميناً وشمالاً ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقررة فى نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بها ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .

و يجب أن يكون عالماً بكل شيء ؛ لأن كل شيء لازم بوسط أو بغير وسط ، يتأدى

إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا بجب لا يكون كما علمت].

وفي هذا النص يعرض ابن سينا لمسألة علم الله بالجزئيات ، والعلم بالجزئيات يقع على أنحاء :

فقد يكون علمًا بها بوجه كلى .

وقد يكون علمًا بها من حيث هي جزئية .

مثال الأول: أن أعرف أنه كلما تعرض القمر بين الشمس وبين سكان الأرض ، انكسفت الشمس .

ومثال الثانى: أن يتأتى لى أن أكون ناظرًا إلى الشمس وهى مشرقة نيرة ، ثم أفاجاً بأن تحتجب عنى ، ثم ما أزال ملاحظًا ، . حتى تعود إلى الظهور كما كانت .

إن المثال الأول قد أعطى النفس صورة واحدة ثابثة لا تتغير ولا تتبدل .

أما المثال الثاني فقد أعطى النفس صورًا متتابعة عرضت بعد أن لم تكن ، ثم زالت بعد أن كانت .

غير أنه ينبغى أن يلاحظ. أن سبب تتابع الصور على نفسى في المثال الثانى ، هو أنى فوجئت بوقوع الكسوف ، ولما لم أكن أعلم مدته ، فأكون قد فوجئت أيضًا بزواله . لكن أرأيت لو أنى كنت أعلم من قبل أن كسوفًا سيقع ساعة كذا ، ويستمر مدة

كذا ، ثم يزول ، فلو حان الوقت المحدد وأنا غير غافل عن علمى السابق ، هل تتوارد على نفسى صور كما تتابعت في حال المفاجأة ؟

فى رأيى أنها فى هذه الحال أيضًا تتتابع ، ما دام العلم صورة من الواقع تقوم بنفس العالم ، لأنى قبل حلول وقت الكسوف ، كانت الصورة العلمية فى نفسى أن الكسوف غير واقع ، فلما جاء الوقت ووقع الكسوف أصبحت الصورة العلمية التى عندى أن الكسوف واقع ، فإذا انتهى الوقت وزال الكسوف أصبحت الصورة العلمية التى عندى أن الكسوف قد زال ، فالصورة العلمية التى عندى أن الكسوف قد زال ، فالصورة العلمية الجزئية لا بد أن تساير الواقع ، وما دام الواقع يتغير ، فلا بد أن تتغير صورته تبعًا له .

ونعود إلى ابن سينا نسأله: هل علم الله بالجزئيات هو كما جاء في المثال الأول ، أو كما جاء في المثال الثاني ؟

وابن سينا حين يقسم العلم بالجزئى إلى أنحاء ؛ إنما يقصد إلى أن يتسبب فى إلى أن يتسبب فى جعل ذاته تعالى غرضة لتبدل أحوال مختلفة عليها.

ولكى نفهم كيف يؤدى إثبات علم الله بالجزئى إلى توارد صور مختلفة على ذاته ، ينبغى أن ندرك أن رأى ابن سينا في العلم يقوم على أساس أنه انطباع صورة المعلوم في نفس العالم ،

ويسوى ابن سينا في هذا التفسير بين علم الله وعلم الإنسان ، وعلى هذا فلو كان الله يعلم الجزئي في كل أحواله ، لتوارد على ذاته صور بعدد أحوال هذا الجزئي ، وهذا يؤدى إلى تعريض ذات الله للتغير والتبدل .

ولما كان التغير والتبدل منه ما هو خطير ينبغى تنزيه ذات الله تبارك وتعالى عنه ، ومنه ما ليس بخطير ، لأنه ليس في الواقع تغيرًا ، وإن بدا في الظاهر كذلك ، فلا مانع من إثباته لذات الله تعالى . فقد أوضح ابن سينا ما يكون من أنواع التغير ، خطيرًا ، وما يكون غير خطير ، في الأمثلة التالية :

المثال الأول : أن يكون الشيء أبيض ثم يسود . وهذا تغير في صفة الشيء نفسه ، لأنه هو نفسه كان أبيض ثم أسود ، ومثل هذا التغير لا يجوز على الله وهو تغير في صفة ليست بذات إضافة .

المثال الثانى : هو التغير فى الصفة والإضافة معًا كأن يكون الشيء موجودًا ، ثم يُعدم الشيء ، الشيء موجودًا ، ثم يُعدم الشيء فيعلمه العالم معدومًا لكى يكون علمه مطابقًا للواقع ، فنى هذا المثال تتوارد صور مختلفة على ذات العالم ، لذلك ينزه ابن سينا ذات الله عن العلم بحالى الوجود والعدم اللذين يتواردان على الجزئى .

المثال الثالث: أن يكون التغير في الإضافة فقط. كأن يكون الشيء قادرًا على تحريك جسم من الأجسام مثلا. فلو فرض أن هذا الجسم أعدم ، فلا يقال في تلك الحال إن الشيء قادر على تحريك ذلك الجسم. لأن تحريك المعدوم مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيلات. فقد انتقل الشيء من حال القادر على تحريك الجسم ، إلى حال غير القادر. وهذا تغير في إضافة الشيء لا في ذاته.

هذا النوع من التغير لا بأس به فى نظر ابن سينا ، لأنه تغير فى الإضافة المحضة لا فى ذى الإضافة ، فلا مانع أن يحدث لله تغير من هذا القبيل.

وفى ضوء بيان أنواع التغيرات: الخطير الممنوع منها ، وغير الخطير الذى ليس بممنوع ، نعود إلى العلم بالجزئى لنتبين أى أنواعه يؤدى إلى التغير الممنوع ، وأيها لا يؤدى إلى التغير الممنوع .

وهنا يقرر ابن سينا أن النوع الذي لا يرى به بأسًا هو علم الجزئى على نحو كلى مثل أن يعقل: «أن بين كون القمر في موضع كذا ، يكون كسوف معين » موضع كذا ، يكون كسوف معين » بهذا القدر من العموم فقط.

ومن خصائص هذا النوع من العلم أن صاحبه لا يعلم

الجزئيات ، ولذلك يقول ابن سينا:

[حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئى جزئى] .

ويقول:

[إنه ربما وقع الكسوف من غير علم بأنه وقع أو لم يقع].

والحجة التى يرتكز ابن سينا عليها فى ننى العلم بالجزئى عن الله هى أن العالم حين يربط نفسه بالواقع المتغير ، تبدأ الصور المتغيرة تتوارد عليه ، وهذا هو الخطر الذى يتحاشاه ابن سينا ، ولكى يظل العالم بعيدًا عن التغير ينبغى أن يقف عند حد الأمر العام ، دون تنزل إلى جزئيات تطبيقه ؟ لأن هذا التطبيق يربطنا بالواقع الذى يقاس بالزمن ولذلك ينتهى ابن سينا إلى هذه النتيجة .

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس- العالى على الزمان والدهر] .

والنتيجة التي يمكن أن نستخلصها من كل ما سبق هي : أن الله - فيما يرى ابن سينا - لا يعلم الوقائع الجزئية : لأن علمه بها وهي متغيرة الأحوال يؤدي إلى تغير في صفاته .

وهذه النتيجة هي التي سجلها الغزالي على ابن سينا. وقد هدانا البحث إلى مثلها ، فلسنا مقلدين للغزالي حين نسجل على

ابن سينا ما سجله الغزالى .

ولا أحب أن أترك الأمر عند هذا الحد دون أن أشير إلى فقرة وردت في نصوص الإشارات تتعارض مع النتيجة التي تأدينا إليها ، وتتعارض مع ما سجله الغزالي من قبل على ابن سينا ، تلك هي قوله بعد النص السابق مباشرة :

[ويجب أن يكون عالماً بكل شيء . لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت] .

فابن سينا يرى أن الأشياء صدرت عن الله بطريق الاقتضاء، فوجود الله الواحد اقتضى صدور شيء واحد عنه ، ووجود هذا الشيء الواحد اقتضى وجود أشياء متعددة عنه لتعدد في جهاته ، وهكذا نشأ العالم على هذا النحو ، فهو سلسلة لوازم وملزومات .

وعند ابن سينا أن الله يعلم نفسه بالقصد الأول ، وهو إذا علمها ، علم أنها علة للصادر عنها ، فيعلم الصادر عنها بالقصد الثانى ، وإذا علم الصادر الأول علم أنه علة لثلاثة أشياء صدرت عنه ، فيعلم هذه الثلاثة ، وإذا علمها علم ما استلزمته ، وهكذا يكون الله عالمًا بالعالم كله علمًا تفصيليًا .

وهذا يتنافى مع النتيجة الأبلى:

ولقد اتفق لبعض الباحثين أن وقف عند طرف واحد من هذه

النصوص ، فانساق إلى النتيجة التي اقتضاها الطرف الذي وقف عنده ، ولذلك رأينا بعض الباحثين يسجل على ابن سينا القول بإنكار علم الله بالجزئيات .

وبعضهم الآخرين عنه هذه التهمة ، ويقرر أنه يرى أن الله يعلم الجزئيات كما هى واقعة ؛ لا كما هى متضمنة فى أمركلى ، ويعزز الأولون رأيهم بنصوص ، ويعزز الآخرون رأيهم بنصوص أيضًا .

والمنهج الصحيح يقتضى ضم النصوص بعضها إلى بعض واستخراج نتيجة واحدة من المجموع ، فهل في وسعنا الآن أن نقوم عماولة من هذا النوع ؟ سأحاول . . . !

لقد كان ابن سينا واضحًا كل الوضوح حين قسم التغيرات إلى ثلاثة أنواع:

أحدها: يؤدى إلى تغير صفة متقررة فى ذات الشيء ليست مناحدها : يؤدى إلى تغير صفة متقررة فى ذات الشيء ليست بذات إضافة كصيرورة الأبيض أسود .

وثانيه : يؤدى إلى تغير فى إضافة الصفة ، لا فى الصفة ، وذلك كأن يصير القادر على تحريك الشيء الموجود ، غير قادر عليه حين يعدم . فنى الواقع لم يطرأ على ذات القادر تغير أصلا ، فلم تنتقل من حال إلى حال، وإن اختلفت نسبتها

إلى الشيء بسبب انتقاله من وجود إلى عدم.

وثالثها : يؤدى إلى تغير فى صفة متقررة فى ذات الشيء هى ذات إضافة ، كصيرورة العالم بأن الشيء موجود ، عالمًا بأنه غير موجود ؛ حين ينتقل الشيء من وجود إلى عدم ،

ولقد كان ابن سينا صريحًا كل الصراحة حين قرر أن:

[أن ما ليس موضوعاً للتغير ـــ وهو الله مثلا ـــ لا يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الثالث .

· وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات] .

ومفاد ذلك بوضوح: أن الشيء الجزئي إذا انتقل من وجود إلى عدم ، أو من عدم إلى وجود ، فالله منزه عن العلم بأحوال هذا الانتقال.

ولقد كان ابن سينا واضحًا أيضًا كل الوضوح حين جعل من خصائص العلم الكلى الذي يشبته لله بالنسبة للأمور الجزئية: [أن العالم إذا تعلق علمه بأمر كلى لم يكف ذلك في أن يكون عالمًا بجزئي جزئي].

[وأنه ربما وقع الكسوف، ولم يكن عند العاقل له بوجه كلى إحاطة" بأنه وقع أو لم يقع ، وإن كان معقولاً له على النحو الكلي] .

فهذه الحقائق لا تدع مجالًا للشك في أن ابن سينا ينفي عن الله العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها .

بتى ما ذكره ابن سينا بعد ذلك من أن الله يعلم ذاته ، وعلمه

بذاته يؤدى إلى علمه بما صدر عنها ، وعلمه بالصادر عنها يؤدى إلى علمه بالصادر عن الصادر . . . وهكذا ، يكون الله عالمًا بكل دقيقة وجليلة في هذا الكون .

وعندى أن هذا الذى ذكره ابن سينا أخيرًا ، لا يغير من الحقائق الذى سجلها أولًا ولا يتعارض معها ؛ لأنه تلخيص ونتيجة ؛ ولذلك وضعه تحت عنوان «تذنيب» فهو يريد أن يقول :

قد عرفت ما ينبغى أن يكون عليه شأن الله وكماله بالنسبة للعلم بجزئيات هذا العالم ، فما يكون من هذه الجزئيات ثابتاً لا يتغير كعقول الأفلاك مثلاً عند ابن سينا ، فالله يعلمها على وجه جزئيتها ؛ ولا خطر فى ذلك لأن هذه العقول لا تعتورها أحوال ولا تتوارد عليها شئون ؛ فهى ثابتة على حال واحدة ، والغلم بها يكون ثابتاً كذلك ، وأما ما يكون من هذه الجزئيات صائراً متحولاً ، فالله يعلمه على وجه كلى ، بمعنى أنه يعلم مثلاً أن فلك القمر يدور فيحدث بدورانه تأثيرات فى عالم العناصر والمركبات ، فهو يعلم هذه التأثيرات على وجه كلى بمعنى أنه يعلم أن الفلك فهو يعلم هذه التأثيرات على وجه كلى بمعنى أنه يعلم أن الفلك إذا دار على وجه كذا أحدث فى المادة اجتماعاً ، وإذا دار على وجه كذا أحدث فيها تفرقاً ، فهو يعلم عن عالم المتغيرات قوانينه لا أحداثه الجزئية ، حتى لا يصادم الحقائق التى قررها أولاً ؛

لأنه ما دام لا يعلم دورات الفلك الجزئية على جهة جزئيتها ، لا يعلم ما ينشأ عن كل دورة من امتزاجات وافتراقات في عالم العناصر.

فيخلص من ذلك أن الله فيما يرى ابن سينا يعلم العالم كله يعلم منه مالايتغير، علمًا كليًّا. يعلم منه ما يتغير، علمًا كليًّا. هذا هو موقف ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات فيما يغلب على ظنى من أمره.

. . .

ولما تحدث ابن سينا عن البعث قال في النمط الثامن :

[وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلا يمايز الذات] .

وقال:

[الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ، فلم تشتق إلى كمالك المناسب ، ولم تتألم بحصول ضده ، فاعلم أن ذلك منه لا منك ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت إليه] .

وقال:

[والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها] .

وقال:

[. . . وأما البله فإنهم إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ، ولا يمنع أن يكون ذلك جسما سماوياً أو ما يشبهه .

ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين .

وأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان .

ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ، ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدناً واحداً فتتصل به أو تتدافع عنه متانعة .

ثم ابسط هذا واستغن بما تجده فى موضع أخر لنا] .

وفى هذه النصوص ينفى ابن سينا البعث الجسانى نفيًا باتًا قاطعًا ، فهو فى نظره تناسخ مستحيل ، ونصوصه واضحة لا تحتاج إلى وقفة بجانبها ، ورأيه صريح لا يحتمل التأويل ، ولكنى أحب أن أشير فى هذا المقام إلى مسألتين :

أولهما تتصل بقوله:

[وأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان] .

فابن سينا يرى أن العالم محكوم بقوانين من حديد ، والموجودات قد تقررت صلاتها بعضها ببعض تقريرًا لا انفكاك منه ، ولا تخلف له ، فالمادة مثلا إذا تألفت على شكل خاص يسمى مزاجًا ، فاض عليها من العقل الفعال نفس تناسب

هذا المزاج ، يستحدثها العقل الفعال استحداثًا ، ساعة استعداد المزاج لا تصال النفس به .

وعلى هذا فلو كانت الأجسام تعاد ، لوجب فى نظر ابن سينا أن لا تعاد دفعة ، وإنما تعاد إعادة تدريجية متطورة ، فإذا وصلت مادتها إلى الطور الذى يعدها لإفاضة النفس عليها لم يكن هناك مناصمن أن العقل الفعال يستحدث نفسًا جديدة تتصل بهذا المزاج.

فإذا كانت الإعادة التي يقول بها أصحاب نظرية البعث الجساني ، تقتضى عود الروح الأولى إلى هذا البدن ، لزم على ذلك أن يحل بالجسم الواحد نفسان ، نفسه القديمة ، ونفسه التي اقتضاها تكوينه من جديد .

وهذا يفسر لنا القوانين الصارمة التي يخضع لها عالم الكون والفساد في نظر ابن سينا.

فهذه إحدى حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسماني .

وثانية المسألتين: تتصل بقوله:

[ثم ابسط هذا واستغن بما تجده في مواضع أخر لنا] .

فنى رأيى أن هذه المواضع التى يحيل إليها ابن سينا هى ما جاء فى كتابه «رسالة أضحوية فى أمر المعاد» التى حققتُها ، ونشرتُها دار الفكر العربى مرتين : مرة تحت العنوان السابق ، وأخرى تحت عنوان « ابن سينا والبعث » ، وفي هذه الرسالة يتناول ابن سينا الموضوع ببسط وتفصيل ؛ فارجع إليها إن شئت .

. . .

هذه هي المسائل الثلاث التي رُمي ابن سينا من أجلها بالمروق والإلحاد ، قال الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة " »:

[فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتفكيرهم و وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا: تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل:

إحلماها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكار بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيماً ، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين] .

هكذا يقضى الغزالى فى الأمر، ويحكم على ابن سينا والفارابي هذا الحكم، ويتابع الغزالي في هذا الرأى من جاء بعده من علماء الكلام.

وما أحب أن أترك الأمر هكذا حائرًا بين الغزالي وشيعته ، وأبن سينا وشيعته هولاء يقضون على هولاء بالكفر ، وأولئك

⁽١) طبعة دار المعارف ص ٢٩٣ . الطبعة الثانية .

يقضون على هو لاء بالجهل.

فابن سينا مطمئن إلى آرائه التي يضمنها كتابه «الإشارات والتنبيهات » ويختص بها من يريد لهم من الخير ما أراده لنفسه.

والغزالى يرى فيها تكذيبًا للأنبياء وتقويضًا لدعائم الإسلام.
ما أرى إلا أن نفسى تنازعنى كى أقول شيئًا فى هذه الخصومة،
وما أظن إلا أن نفس القارئ تنازعه كذلك ، مثل ما تنازعنى
نفسى ؛ فلنشترك معًا فى عمل نخرج به من ربقة التقليد،
ونقحم أنفسنا به فى عداد المفكرين الأحرار.

وما أحب أن نتناول الأمر من ناحيته الدينية ، أى من ناحية الكفر والإيمان ، وإنما أحب أن نتناوله من ناحيته الفلسفية: أى من ناحية الحق والباطل ، والخطأ والصواب . فللدين كتبه ، وللفلسفة كتبها ، وهذا الكتاب الذي بأيدينا ، كتاب فلسفة ، فلا نحب أن نخرج عن دائرتها ، وليلتمس رأى الدين ، في هذا الخلاف من شاء ؛ في كتب الدين .

لننظر في المسائل الثلاث مسأَّلة مسأَّلة:

أما مسألة قدم العالم ، فرأى ابن سينا فيها صريح ، ولم يحاول أحد من خصومه أو من أنصاره ، أن ينفى عنه القول بهذا الرأى .

وعندى أن تبريرات ابن سينا للقول بقدم العالم ليست سديدة ؛ لأنه يقول:

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له] :

ويقول:

[وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الأحوال في كل شيء ، وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى] .

وهل الخلق بالفعل من صفاة الله وأحواله الأولية؟ المعقول أن القدرة على الخلق هي التي تكون من صفاته وأحواله الأولية الذاتية التي لا يجوز أن تنفك عنه، ولا يجوز أن ينفك عنها. أما الخلق بالفعل فليس كذلك ، فلا يكون واجبًا له .ولعل ابن سينا نفسه يويدنا في هذا الذي نذهب إليه أليس هو القائل:

[. . . ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته (١)] .

وهذا يفيد أن التأثير بالفعل ، شيء ؛ والقدرة على التأثير ، شيء غيره ، وأنهلو عدم القابل للتأثير لا يتغير الموَّثِر تغيرًا ذاتيًّا ، بل يتغير في لواحقه وإضافاته وهو غير محظور عند ابن سينا .

وهذا الذي يقال عن تحريك الجسم يمكن أن يقال عن

⁽١) مريدا هذا النص ص ه٨.

خلق العالم ، فكون الله قادرًا على خلقه ، شيء ، وكونه غير خالق له بالفعل شيء آخر ، وخلقه بعد أن لم يكن خالقًا له ، تغير في أمر ذاتى .

وأما قول ابن سينا:

[إذا جاز أن يكون شيء متشابه الأحوال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا] .

فقوله:

[لم يبعد أن يجب عنه سرمدا]

خرُوج بالمسأّلة عن دائرة الإلزام ؛ وفرق بين أن يكون العالّم واجب القدم ، وبين أن يكون جائز القدم .

وللقديس توما الإكويني قول يعجبني في هذا الصدد ، إنه يقول :

(الإرادة الحرة لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه في الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان) .

على أن محاولة ابن سينا أن يربط. - فى النص السابق - بين عدم استبعاد أن يكون العالم قديمًا ، وبين كونه معلولًا لمتشابه الأحوال محاولة غير سديدة ؛ لأننا قد تبينا فيما سبق أن تشابه الأحوال الذى لا بد منه للواجب هو تشابه الأحوال فى الصفات لا فى إضافاتها .

وأخلص من هذا إلى أن ابن سينا نزع به ميل إلى التقليد جرَّه إليه وثوقه فى فلاسفة الإغريق ، وإلى أن غيره من الفلاسفة ممن ذهب إلى غير رأيه كالكندى مثلًا . أسد منه نظرًا ، وأصدق منه فكرًا .

أما مسألة عدم علم الله بالجزئيات ، فللحديث فيها مقامان : أحدهما : تحرى ما إذا كان ابن سينا قد قال : بأن الله لا يعلم الجزئيات ، أم لم يقل .

ثانيهما: تحرى ما إذا كان مصيبًا أم مخطئًا ؛ إذا كان قد قال : إنه لا يعلمها .

أما بالنسبة للمقام الأول : فقد عرفت رأينا فيه مما سبق ، وعرفت رأى الغزالى أيضًا ، فكلا الرأيين يذهب إلى أن ابن سينا ، ينكر علم الله بالجزئيات. وهذا الرأى نفسه هو رأى «الطوسى » شارح «الإشارات والتنبيهات » ، والطوسى محب لابن سينا متفان فى حبه ، يحاول ما استطاع فى كل مقام يهاجَم فيه ابن سينا ويقال عليه ما لا يحمد ، أن يدفع عنه ما يُتهم به وأن يُظهره بمظهر الجامع لكل محمدة ، الحائز لكل فضيلة ، فإذا كان الطوسى – وهذا شأنه – يشرح النصعلى أساس أن صاحبه ينكرعلم الله بالجزئيات ، فلا بد أن يكون النص محتملا على الأقل لهذا الفهم ، إن لم يكن فلا بد أن يكون النص محتملا على الأقل لهذا الفهم ، إن لم يكن

صريحًا فيه . وهاك عبارة الطوسى في هذا المقام ، قال :

[هذا الحكم كالنتيجة لما قبله ، وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

« واجب الوجود ليس بموضوع للتغير » .

على ما ثبت في الفط الرابع.

إلى الحكم الكلي المذكور ، وهو قولنا :

« كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته

على التفصيل المذكور ۽ .

ثم هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن :

« الكل معلول للواجب العالم بذاته ، والعلم بالعلة يوجب

العلم بالمعلول a .

فذكر رفعاً لهذا الوهم : أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها فى الظاهر ؟ وذلك لأن الحكم بأن (العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول » .

إن لم يكن كلينًا ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كليتًا ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالمًا به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه فى بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيثهى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسهانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة. أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك العقل ، والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير ، فإذن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ،

ويجب أن يدركها على الوجه الثاني] .

هذا هو ما يقوله الطوسى تعليقًا على قول ابن سينا:

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ولا شك آن الطوسى صريح فى القول بأن ابن سينا ينفى علم الله بالجزئيات ، ولم يدر بخاطر الطوسى قط. أن يحدثنا أن فى النص احتمالًا ولوضعيفًا ، لفهمه على وجه آخر غير الوجه الذى يفيد إنكار علم الله بالجزئيات .

ثم إن الطوسى بقوله:

[فالواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها – أى الجزئيات – من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول – يعنى جهة جزئيتها – أن يدركها على الوجه الثانى – يعنى جهة كليتها –] .

يضعبين أيدينا سببًا جديدًا يفيد امتناع علم الله بالجزئيات، مضافًا إلى السبب القائل : إن علم الله بها يعرض ذاته للتغير ، لأنها هي متغيرة ، والعلم بها من جهة جزئيتها متغير تبعًا لها . والله — سواء قلنا إنه عقل محض أو لم نقل — يتسامى عن أن يكون عرضة للتغير .

ذلك السبب الجديد هو أن الله عقل محض فيما يرى ابن سينا نفسه . وكل ما كان عقلًا محضًا - سواء كان إلهًا أم لم

يكن إلها - لا يجوز عليه التغير. يقول ابن سينا في النمط الثالث:

[إنك إذا علمت ما أصلته لك ، علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم بالذات، فإن من شأنه أن يعقل . فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته، فواجب له أن يعقل ذاته.

وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل] .

فالكائن المجرد عن المادة لا يجوز أن يطرأ عليه عند ابن سينا تغيير أو تبديل.

وإدراك الجزئيات المتغيرة على وجه جزئيتها ، يعرض المدرك لها للتغير ، فيما يرى ابن سينا ، لأنه يقول فى أواخر النمط السابع ، وهو بصدد بيان أنواع التغيرات .

[ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

هكذا يخلص لنا أن الطوسى لا يشك فى أن ابن سينا يرى : أن العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها ، يودي إلى التغير فى صفة العالم .

وأن العقل المجرد يستحيل عليه التغير لأنه عقل مجرد. وأن الله يستحيل عليه التغير ؛ لأن التغير يتنافى مع كماله.

إذن ، يجب فى نظر ابن سينا أن لا يعلم الله الجزئيات ، لأن العلم بها يودى إلى التغير فى صفة العالم . والله يستحيل عليه التغير لسببين اثنين :

أولهما: أنه كامل والتغير نقص.

وثانيهما: أنه عقل مجرد ، والمجردات لا تقبل التغير . وثانى السببين هو ما نبه إليه الطوسى ، وأكد به أن الله لا يعلم الجزئيات.

غير أن صاحب المحاكمات ، ويتا بعه الشيخ محمد عبده ، يعترضان على الطوسى فيما ذهب إليه , يقول صاحب المحاكمات:

[وقول و الطوسى و : إن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام ، هو قول وارد على ما فهمه لا على ماحققناه ، فإن العلم الحزئى المتغير إنما يكون متغيراً لو كان علماً زمانيا ، وأنما على الوجه المقدس عن الزمان فلا ، كما صرح الشيخ ههنا ، وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، فلا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، فمنوع ، إنما هو بالقياس إلينا ، لا بالنسبة للواجب عز اسمه (١٠).

ويقول الشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية (١٠): ويقول الشيخ الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال فى شرح الإشارات تبكيتاً لهم فى هذا المطلب :

واعلم أن هذه السياسة - أي سياقة الحكماء ؛ في قولم :

إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

ثم قولهم : إن البارى لا يعلم الحزئيات --

(١) المحاكات ص ٤٤٦ . (١)

سياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر ؛ لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

وبيان الشبه بين السياقتين : أن التخصيص ثابت في هذا الحكم العقلي ، كما هو ثابت في النقلي ؛ وذلك لأن الحكم :

بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كليبًا ، بل كان جزئيًا ، في بعض العلل ومعلولاتها دون بعض ، لم يمكن أن يُحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ، فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن العلم بالمعلة يوجب العلم بالمعلول ، فتى هدمت كلية هذه المقدمة جاز أن يكون البارى من علل لا يوجب العلم بها العلم بمعلولاتها ، وهو ما صدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية الملاكورة ، أي بعض العلل ليس يستلزم العلم به العلم بمعلوله ، مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ، بناء على كلية هذه المقدمة .

و إن كان كليلًا ، كما هو المسلم عندهم ، مع كون الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به .

فالقول بأنه لأ يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع أن يكون البارى موضوعاً للتغيرات ، تخصيص لذلك الحكم الكلى بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية ، أو العادات العرفية ، ومن يجرى مجراهم من النحويين والبيانيين ، والمعانيين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء ، من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص في المباحث العقلية لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فإنها أحكام مبناها الواقع ، والواقعات لا تتعدد ، بل الواقع إما الشيء أو نقيضه ، أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة إما على وجه الكلية ، أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، وبالعكس .

فلا يقع التعميم ثم التخصيص ، . . . فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب ؛ أى أنه لا يعلم الجزئيات ، من مأخذ آخر يدفع التخصيص والتغير ، وعروض التغير والإشكال على ذاته ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة أو المتشكلة ، من حيث هي متغيرة ، أو متشكلة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسهانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، فهو يعلمها على وجه الكلية ، بالعلم بأسبابها الكلية ، كما ذكرناه سابقاً ، ولا يدركها من حيث هي ، جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئي ، من حيث هو جزئي ، رأساً . كما هو المشهور .

وغاية هذا الطريق أن يدفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلى هو أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها ، وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، فعلمه بالعلة التي هي ذاته ، لا يستلزم علم الجزئي نفسه ؛ لأن علم الجزئي نفسه ، بلان علم الجزئي نفسيه ، بطريق الإحساس ؛ وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، وإن كان لا على وجه الإحساس كالعلم على وجه الكلية .

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسى ، كما يعلم بأدنى تأمل ، فهو تسليم للمشهور ورد لبيانه ، وإيراد للبيان على وجه سليم .

واعلم أنه قد قال في الإشارات:

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .

فحمل الطوسى:

الوجه المقدس.

على

الوجه الكلي المشهور .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه و صاحب المحاكمات و بأن اعتراضه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ لا على مراد الشيخ كما حققناه ، من أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانياً ، أى مختصًا بزمان دون زمان ، ليتحقق وجود العلم فى زمان وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً ، وأبداً ، بأن

زيداً داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها في زمان كذا ، بعده ، أو قبله ، بلخمل الاسمية لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا ، لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلا وأبداً ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولامستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسمية ، فمنوع ؛ بل إنما هو بالقياس إلينا . انتهى بالمعنى .

وكلام الشيخ على هذا المحمل ، من أحسن الكلام فى هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ؛ وهذا الذى اشتهر عنهم . شىء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظنمًا بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى فى الفصوص أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيها ، ونص عبارته :

وكل ما عرف سببه من حيث يوجبه ، فقد عرف ، وإذا رتبت الأسباب ، انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب ، فكل كلى ، وكل جزئى ، ظاهر عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر له شيء منها داخل في الزمان والآن . . . انتهى نص النصوص . . .]

وكذلك انتهى نص الشيخ محمد عبده في العقائد العضدية(١).

هذه جولة يجولها الشيخ محمد عبده مع «الطوسى » وصاحب المحاكمات ، ومع الفارابي وابن سينا . ويو كد الشيخ محمدعبده تبعًا لضاحب المحاكمات ، أن الشيخ الرئيس يرى أن الله يعلم الجزئيات ، ويقول : إن القول بغير ذلك رمى عن جهالة .

ولى على الشيخ محمد عبده ، وصاحب المحاكمات جملة ملاحظات :

⁽١) وكتاب الشيخ محمد عبده على المقائد العضدية،قد حققته،وطبعته دار إحياء الكتب العربية: عيسى الحلبي وشركاه .

أولاها: أن الشيخ محمد عبده قصر جولته هذه ، برغم طولها ، على جوانب من النص ؛ وأغفل جوانب أخرى منه ، فقد عرض لقول الشيخ :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ثم روى تفسير الطوسى لعبارة: [الوجه المقدس].

> قال إنه فسرها بـ : [الوجه الكلى المشهور] .

أى إدراك الجزئيات على وجه كلى .

ثم روى تفسير صاحب المحاكمات لها ، قال : إنه فسرها ب :

[الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً ، بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها في زمان كذا ، بعده أو قبله بالجمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى أزلا وأبداً ، فلا حال ولا ماضي ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

ثم رجح تفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى ، قائلا :

[وكلام الشيخ على هذا المحمل _ يعني محمل صاحب المحاكمات _ من أحسن

الكلام في هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة] .

لقد نصب الشيخ محمد عبده نفسه قاضيًا بين الطوسى وصاحب المحاكمات ، ثم قضى لصاحب المحاكمات على الطوسى ؛ وذكر من حيثيات حكمه ما يفيد أنه قد غفل عن موضوع النزاع.

لقد اتخلص كون تأويل صاحب المحاكمات تأويلاً سليدًا يثبت لله إحاطة العلم وشموله لكل دقيقة وجليلة فى الكون ، مع صيانة ذاته عن التبدل والتغير ؛ مبررًا لنصرته على تأويل الطوسى ، وفاته أن المقام ليس مقام أى التأويلين تأويل الطوسى ، وتأويل صاحب المحاكمات - أليق بالله وأنسب به ، وإنما هو مقام أى التأويلين ينطبق على عبارة ابن سينا فى «الإشارات والتنبيهات» فكان على الشيخ عبده أن يستمد مبررات ترجيحه لتفسير صاحب المحاكمات على تفسير ماحب المحاكمات على تفسير الطوسى من شواهد واردة فى نصوص ابن سينا المذكورة هنا ، أو فى نصوص أخرى سواها فى هذا الكتاب أو فى غيره ، تدل على أن الله يعلم الجزئيات على وجه جزئيها .

هذا هو الذي يصلح أن يكون مبررًا لترجيح رأى صاحب المحاكمات على رأى الطوسى في هذه الخصومة ؛ لأن خصومة الطوسى وصاحب المحاكمات ؛ ليست حول علم الله بالجزئيات

على وجه جزئيتها ، وعدم علمه بها كذلك ، حتى يسوغ للشيخ عبده أن يقول في تبريرات حكمه ضد الطوسى : «إن كلام صاحب المحاكمات من أحسن الكلام في هذا الباب » . وإنما الخصومة حول رأى ابن سينا نفسه ، لا من جهة أنه صواب أو خطأ ، ولكن من جهة ما هو . وكون أحد التأويلين لعبارة ابن سينا مطابقًا لما ينبغي في حق الله—من وجهة نظر الشيخ عبده لا يبرر كونه مقصود ابن سينا من العبارة . وكان على الشيخ عبده أن يمتحن النص بأكمله ، وأن يجمع بين أطرافه ليخرج بحكم منه يؤيده جميعها ، ولو أنه فعل ذلك لوجد أن في عبارة ابن سينا ما يشهد لكلام الطوسى ، ضد صاحب المحاكمات . وهاك ما أغفله الشيخ عبده .

لقد ذكر ابن سينا فى بداية النص أقسامًا ثلاثة للتغيرات ': قسم: يكون التغير فيه قاصرًا على الصفة وحدها دون الإضافة. وقسم: يكون التغير فيه قاصرًا على الإضافة وحدها.

وقسم : يكون التغير فيه شاملًا للإضافة والصفة معًا ، وعن هذا الأُخير يقول ابن سينا :

] . . . ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معا] .

⁽١) مر النص ص ٨٥ .

وبعد أن يسرد ابن سينا هذه الأنواع الثلاثة ، يقول : [فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب لقسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثاني ، فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات] .

وأحد القسمين اللذين يحيل ابن سينا حدوثهما لله ،هو العلم بالجزئى المتغير . وهذا هو ما جعل الطوسى ، بحق ، يحس أن بين النصين تعارضًا يحتاج إلى محاولة توفيق ، فذكر محاولة من سبقه ، ثم ردها ، وذكر محاولةً من عنده .

وهذا على خلاف ما صنعه الشيخ عبده ، فإنه لم يحاول ، من قريب أو من بعيد ، علاجًا للعبارة التي هي مثار ما اشتهر عن ابن سينا من أنه قائل بعدم علم الله بالجزئيات . لهذا فإن علاجه للمسألة على هذا النحو يعتبر علاجًا ناقصًا.

وأعود إلى المثال الذي ذكره ابن سينا في القسم الثالث من أقسام التغيرات ، وهو:

[أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معا] .

فقد عرفنا مما سبق أن مثل هذا الوضع لا يجيزه ابن سينا لله ، فلننظر فيما فسر به صاحب المحاكمات قول ابن سينا : [بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] . لنرى إلى أى حد يلتقى المثال الذى ذكره ابن سينا في القسم

الثالث ، مع تفسير صاحب المحاكمات لعبارة ابن سينا السابقة لنرى إلى أى حد يختلفان .

قال صاحب المحاكمات في تفسير هذه العبارة:

[الوجه المقدس العالى على الزمان هو أن يكون الواجب تعالى عالما أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار ، فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالجمل الاسمية لا بالفعلية ، الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة، حاضرة عنده تعالى أزلا وأبداً ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

فهل علم البارى أزلًا وأبدًا بأن زيدًا داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، قبله أو بعيده . . . إلخ علم مرتبط بالواقع أم منقطع الصلة به ؟ إن مذهب ابن سينا فى العلم كما هو معروف لمن درسه ، ينطبق على مذهب الواقعيين Reaits الذين يجعلون صدق الإدراك هو مطابقته للواقع .

فعلم الله بأن زيدًا داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها في زمان كذا ، لا بد له أن يطابق الواقع ، والواقع أن الخروج يحصل في زمان غير زمان الدخول .

وعلم الله بالدخول وقت حدرته علم بشىء موجود .
وعلمه بالخروج فى وقت الدخول علم بشىء معدوم سيوجد .
وعلمه بالخروج وقت حدوثه علم بشىء موجود .
وعلمه بالدخول وقت الخروج علم بشىء معدوم قد رقع وانتهى .

فإذن قد توارد على الدخول العدم والوجود ، كان معدرما ، ثم وجد ، ثم عدم . ولا بد أن يتابع علم الله هذا الواقع فيعلمه معدوما ، ويعلمه موجودا ، ويعلمه معدوما مرة ثانية ، ولما كان العلم لا بد أن يطابق المعلوم ، ولما كان المعلوم لا يجتمع فيه العدم والوجود في وقت واحد ، فلا بد أن يعلمه الله معدوما وقت عدمه ، ثم يعلمه موجودا وقت وجوده بعد العدم ، ثم يعلمه معدوما ثانية حين يعدم بعد الوجود .

وهذا العلم المتتابع المترتب ، غير العلم الأزلى السابق على وجود الدخول والخروج .

إن العلم الأزلى يخالف هذا العلم المتتابع على الأقل بالنسبة للمضاف إليه في كل ، فالمضاف إليه في العلم الأزلى شيء سيوجد ، والعلم الأزلى لهذا علم بما سيكون ، والمضاف إليه في العلم الحال علم بما هو كائن . والعلم به علم بما هو كائن . والمضاف إليه في العلم بالماضي شيء كان ومضي ، والعلم به علم بما كان . وإذا كان الأمر كذلك فما عساه يكون الفرق في نظر صاحب المحاكمات بين العلم بالدخول معدومًا قبل أن يوجد ، والعلم به موجودًا بعد العدم ، والعلم به معدومًا بعد الوجود ؟ فإذا لم يكن هناك فرق ، وكان العلم بالدخول ، دون رعاية لم يكن هناك فرق ، وكان العلم اللخول ، دون رعاية لكونه واقعًا أو غير واقع ، هو نفسه العلم الذي يراد إضافته لله

لم يكن لرعاية الواقع دخل في العلم ، مع أن رعاية الواقع ضرورية عند أمثال ابن سينا .

ثم ما معنى التقدس عن الزمان فى قول صاحب المحاكمات : [وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا بعده أو قبله] .

لقد صرح صاحب المحاكمات بأن دخول زيد الداركان في زمان ، وخروجه منها كان في زمان ؛ فالدخول والخروج أحداث زمانية وقعت في وقت معين ، وانتهت في وقت معين ، فليست متنزهة عن الزمان لأن الزمان ظرف لها ، فلعل التنزه عن الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم ، فعلم الله تعالى لم يقع في زمان ؛ لأن وقوعه في الزمان يقتضي حدوثه وهو قديم غير حادث ، ولذلك قال :

[بأن يكون الواجب تعالى عالمًا أزلا وأبداً بأن زيداً . . إلخ] .

فالتعالى على الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم . ولكن هل العلم بأن الشيء سيقع ، هو نفسه العلم بأن الشيء واقع ، وهو نفسه العلم بأن الشيء وقع وانتهى ؛ من كل وجه ، إن يكن كذلك فما معنى نفى الله العلم عن نفسه ، فى قوله تعالى : أم حسبم أن تتركوا ولما يعلم الله اللين جاهدوا منكم ، ولم يتخلوا من دون الله ولا رسوله ، ولا المؤمنين وليجة ؟] .

فمفاد كلمة: « لما » نبى مسلط على علم منسوب إلى الله ، متعلق بشىء فى العالم ، فلو كان العلم الأزلى كما يقول صاحب المحاكمات ، هو نفسه العلم بالكائن و بما كان ، وبما سيكون ؛ لكان الله تعالى يعلم فى الأزل – من كل الوجوه – « اللين جاهدوا » فكيف نبى علمه بهم ؟

إن تخريج هذه الآية يتمشى بكل سهولة على القول بأن العلم الأزلى ، ليس هو نفسه العلم بالواقع ، وليس هو نفسه العلم على قول صاحب المحاكمات .

ومهما يكن من أمر ، فأى فارق بين هذه الصورة التي يذكرها صاحب المحاكمات ويراها التصوير الصحيح المناسب ، وبين الصورة التي يذكرها ابن سينا في قوله :

[أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم بحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

فنى هذه الصورة لم يقل ابن سينا ، إن الشيء حدث فحدث للعالم علم به ، فلو قال ذلك لكان معناه أن العالم بحدوث الشيء كان جاهلا به قبل حدوثه ، فيكون هناك فرق بين هذه الصورة وصورة صاحب المحاكمات التي لم يكن فيها العالم عالمًا بالشيء فقط. وقت حدوثه ، بل كان عالمًا به أيضًا قبل حدوثه ، ولكن ابن سينا قال : ثم يحدث الشيء فيصير عالمًا بأن الشيء حدث ، فالجديد فقط هو علمه بأنه حدث ،

وهذا لا ينافى أنه كان يعلم من قبل أنه سيحدث . فالجديد فقط، هو العلم بالحدوث .

وإذا صح أن الصورة المذكورة في عبارة صاحب المحاكمات تؤول إلى الصورة المذكورة في القسم الثالث الذي منعه الشيخ الرئيس، أمكن أن يقال: إن صاحب المحاكمات لم يأت بجديد في تفسيره، وإن وجهة نظر الطوسي أسلم من وجهة نظره، ويتبع ذلك أن يكون موقف الشيخ محمد عبده في متابعته لصاحب المحاكمات موقف من انخدع بكلام صاحب المحاكمات، وتحامل على الطوسي بغير تمعن.

ثم ما جدوى الجمل الإسمية فى قول صاحب المحاكمات. وأن يكون الواجب عالماً بأن زيداً داخل الدار فى زمان كذا وخارج منها فى زمان كذا بعده، أو قبله ، بالجمل الإسمية لا بالجمل الفعلية الدالة على أحد الأزمنة].

لقد قيد صاحب المحاكمات الدخول بزمن ، والخروج بزمن غيره قبله أو بعده ؛ فهل هنالك ما يمنع أن نستعمل الجملة الفعلية بأن نقول : قد دخل زيد ، إذا كان زمن الدخول قد فات ، وكان زيد قد دخل ؟ وهل هنالك ما يمنع أن نضيف علم الله إلى هذه الجملة الفعلية الماضية فنقول : يعلم الله أن زيدًا قد دخل ؟ وبالمثل : أليس لنا أن نقول سيدخل زيد أو سيخرج قد دخل ؟ وبالمثل : أليس لنا أن نقول سيدخل زيد أو سيخرج زيد ، ونقول : يعلم الله أن زيدًا سيدخل أو سيخرج ؟ إنه لا مانع عنع من ذلك مطلقًا ، والمعنى المتحصل من : إن زيدًا

داخل الدار زمن كذا وخارج منها زمن كذا قبله أو بعده ، هو نفسه المعنى المتحصل من الجمل الفعلية المذكورة آنفًا ، فماذا عمل لصاحب المحاكمات اشتراطه أن يقتصر الاستعمال على الجمل الإسمية دون الجمل الفعلية ؟ لعله كان يقصد أن يقول وإن كان قد خانه تعبيره - إنا لا نستعمل من مادة «العلم» المنسوب إلى الله تعالى أفعالًا تدل على تجدد معنى العلم وحدوثه بالنسبة لله ، ولا شك أن هذا شيء ، وكون دخول زيد وخروجه أحداثًا زمنية متجددة ، شيء آخر .

الثانية : أن الشيخ محمد عبده يرى أن تحقيق مذهب الفلاسفة هو ما ذكره صاحب المحاكمات ، ويستدل على ذلك بالفص الذي اقتبسه من فصوص الحكم للفارابي .

مع أن المسألة ليست مسألة الفلاسفة جملة ولكنها مسألة فيلسوف بالذات هو ابن سينا ؛ ولقد قيل إن الفلسفة من دون سائر العلوم ذاتية عمنى أن لكل فيلسوف فيها رأيه الخاص ، ولو وافق فيه غيره ؛ لأنه إن لم يكن قد انساق إليه بدوافع ذاتية ، يكون مقلدًا ولا يكون فيلسوفًا .

وعلى هذا الأساس فليكن موقف الفارابي من هذه المسألة ما يكون ، فلن يصلح دليلا على أن عبارة ابن سينا التي يختلف في معناها المفسرون يجب أن تحمل على ما يوافق رأى الفارابي .

إن للكندى موقفًا بالنسبة لحدوث العالم يخالف فيه إخوانه الفلاسفة ؛ فهل يجوز لإنسان أن يعمد إلى عبارة ابن سينا التى تذهب إلى التصريح بقدم العالم ، ويتعسف فى تأويلها ليصرفها عن ظاهرها بحجة أن الكندى وهو أحد الفلاسفة الإسلاميين البارزين يقول بحدوث العالم ؟

إن ذلك من غير شك لا يجوز ، ولهذا فلست أرى فيما صنع الشيخ محمد عبده ما يسند رأى صاحب المحاكمات.

. . .

الثالثة : أن الشيخ محمد عبده : يو يد صاحب المحاكمات في رده قول الطوسي :

[إن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية] .

وكان الطوسى قد ذكر هذه العبارة ليوفق بين ما ذهب إليه الشيخ الرئيس :

من أن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ».

و [إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة] .

وهاتان العبارتان متعارضتان من غير شك :

لأن الأولى تفيد أن الله يجب أن يعلم كل شيء على ما هو عليه ، حتى الجزئي يجب أن يعلمه الله على وجه جزئيته ؛ لأنه من حيث جزئيته معلول له إن لم يكن مباشرة فبوسط.

والثانية تعارض هذا العموم ؛ لأنها تقتضى أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة .

فوفق الطوسي بين العبارتين على هذا النحو:

إن إدراك الجزئى إحساس لا علم ، فهو يُحُسَّ ولا يُعلم ، والقضية الأولى تفيد أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا الإحساس به .

فأمكن أن تصدق قضية أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وأن يصدق كون الله علة لجميع الكائنات في هذا العالم بوسط، أو بغير وسط ، ومع ذلك يصح أن لا يكون عالمًا بالجزئيات المتغيرة .

والذى هو جدير بالملاحظة فى هذا هو أن الطوسى حين يقرر أن الجزئى يحس ولا يعلم ، فإنما يقرر مذهب ابن سينا ولهذا يقول :

[فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالملق يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها] .

فقوله:

[وإدراك الجزئيات المتغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية] .

- هو تعبير عن مذهب ابن سينا ؟ فإن مذهب ابن سينا

أن النفس العاقلة تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك المحسوسات. بوساطة آلات البدن لا بذاتها .

وعلى هذا يكون منهج الطوسى دقيقًا كل الدقة لأنه يوضح ما غمض من عبارات ابن سينا فى مقام ، بعبارات له فى مقام آخر ؛ لأن الموضوع هو تحر عما عسى يكونه مذهب ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات ، هل هو يرى أن الله يعلمها أم يرى أنه لا يعلمها ؟ وليس الموضوع هو بيان الحق فى المسألة ، وقد غفل صاحب المحاكمات عن موضوع النزاع وتبعه الشيخ محمد عبده ، وراحا معًا يقرران منع أن يكون .

[إدراك الجزئيات المتغيرة إنما يتم بالآلات الجسمانية فقط] .

ويقولان: إن هذا إنما هو بالنسبة لنا ، لا بالنسبة للإله . ظنّا منهما أن الموضوع هو : هل يعلم الله الجزئيات أم لا يعلمها ، فاختارا أنه يعلمها . ثم خيل إليهما أن الطوسى يعارض ما اختاراه قائلا : إن الجزئيات تحس ولا تعلم ، والحس يكون بآلات جسمانية ، والله منزه عن الجسمانيات فقالا : إن توقف إدراك الجزئيات على الآلات الجسمانية إنما هو بالنسبة لنا .

وحسبا أنهما بذلك قد أنهيا النزاع وما دريا أنهما قد انحرفا

عن الموضوع كلية ؛ لأنه إذا كان ابن سينا نفسه يرى أن المجزئيات تحس ولا تعقل ، وأن الله يعقل ولا يحس ، كان ذلك دليلا على إنكاره علم الله للجزئيات ، وكان شاهدًا على ضرورة تفسير عبارة ابن سينا على النحو الذى ذهب إليه الطوسى ، لا على النحو الذى ذهب إليه الطوسى ، لا على النحو الذى ذهب إليه صاحب المحاكمات .

أما مسألة أن الله يعلم الجزئيات أو لا يعلمها بصرف النظر عن رأى ابن سينا ، فالباب فيها مفتوح فليقل فيها صاحب المحاكمات والشيخ عبده ما يحلو لهما . ولكن هذا شيء ، وكون ابن سينا قائلا بأنه لا يعلمها ، شيء آخر .

. . .

والذى نخلص به من كل هذا هو ترجيح أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات . وإنكار فيلسوف علم الله بشيء من الكون ليس أمرًا غريبًا على الفلسفة .

فكلنا يعرف ما يعزى إلى أرسطو عميد الفلسفة الإغريقية من أن الله لا يعلم شيئًا عن الكون لأنه كامل والكون ناقص وعلم الكامل بالناقص ينقصه.

كذلك كلنا يعرف مبلغ تقديس فلاسفة المسلمين لأرسطو ووقوفهم عند آرائه ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ، ومبلغ شعورهم بالألم المض إذا خالفوه في رأى من الآراء ، ولعلهم كانوا أجرأ على القرآن

يؤولونه ويبعدون بمعانيه عن متعارف اللغة ، وعن متعارف الدين نفسه ، منهم على أرسطو .

ولست بهذا أفسر رأى فيلسوف برأى فيلسوف آخر ، وإنما الريد أن أقول : إنه لا داعى لأن يفزع صاحب المحاكمات والشيخ عبده ، من أن يكون ابن سينا قائلا بهذا الرأى ، فإن للفلسفة عهدًا مما هو أغرب منه .

* * *

المقام الثانى : هو إذا كان ابن سينا بذهب إلى أن الله لا يعلم المجزئيات فهل هو مصيب أم مخطى ؟ ولا نقول : هل هو مومن أو كافر ، فقد تركنا هنا بحث الموضوع من جانبه الدينى ؟ وأحلنا فيه على كتب الدين ، والتزمنا هنا موضوع الكتاب ، رهو الفلسفة التي تبحث عن الصواب والحق .

وعندى أن ابن سينا قد تورط، في النتيجة ، وفي المقدمات التي أوصلته إليها.

أما تورطه فى النتيجة ؛ فلان إلها له كل صفات الكمال محما يقول ابن سينا نفسه م ولا يكون عالماً بأكثر ما يحدث فى عالمه الذى خلقه ، هو إله كامل ناقص فى الوقت ذاته ؛ عند ابن سينا ما بن سينا لم يقل وما أظنه يستطيع أن يقول ما إن العلم بالجزئيات فى ذاته نقص ، ولكنه نقص فى رأيه باعتبار

ما يلزمه من التغير ؛ وإذن فلو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير تغير ، ما كان ابن سينا ليتردد في أن يثبت لله العلم بالجزئيات ، أعنى أنه لو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير أن يتأدى العلم بها إلى تغير في ذاته ، فماذا عسى أن يبرر به ابن سينا أو غيره رأيه إذا اختار أن يقول : إن الله لا يعلمها ؟

ثم تعالى معى نفحص شأن المرآة المثبتة في صوان ملابسك ، تنظر إليها وأنت تأخذ أهبتك للذهاب إلى الخارج ، فترى نفسك وتعدل من شأنك ثم تخرج مطمئنا إلى أنه ليس فيك ما يأخذه الناس عليك : إنك وأنت تنظر إليها ترى صورتك فيها كأنما هي أنت ، ثم إذا جاوزتها ، ذهبت عنها صورتك ولم يعد فيها منك آثر ، ثم إذا جاء إنسان غيرك من أهل البيت وصنع مثل ما صنعت كان شأنها معه مثل شأنها معك ، ترتسم فيها صورة الحاضر ، وتغيب عنها صورة الغائب .

لعل هذه المرآة هي أكمل شيء في هذا الشأن ، فأى عيب في هذا يمكن أن تعاب به المرآة ؟ لعلك تقول : إن المرآة أعدت لهذا الغرض فهو كمالها ، وماذا على لو قلت لك : إن صفة العلم في العالِم أعدت لمثل هذا الشأن . فقد أعدت لتسجل ما سيكون ، على أنه سيكون ، ولتسجل ما كان على أنه كان ، ثم لتسجل ما هو كائن على أنه كائن ؟

فلو أن لدينا مرآة ذات ثلاثة جوانب ، جانب يرينا ما سيكون على أنه سيكون ، وجانب يرينا ما كان على أنه قد كان ، وجانب يرينا ما هو كائن على أنه كائن ؛ حتى إذا ما نظرنا فى الجانب الأول رأينا فيه فقط ما سيكون ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثانى رأينا فيه ما كان على أنه قد كان ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثالث رأينا فيه ما كان على أنه قد كان ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثالث رأينا فيه ما هو كائن على أنه كائن بالفعل ، فإن لم يكن رأينا فيه ما هو كائن على أنه كائن الجانب الثالث شيء وهذا كله من غير أن تتأثر جهات المرآة الثلاث بما يرتسم فيها ، كما لا تتأثر مرآة ملابسنا بكثرة من يظهرون أمامها .

فأى شيء يمكن أن يتبينه العقل فى توارد الصور على هذه الجوانب؟ إنه تغير لا شك فى ذلك ، ولكن ماذا فى هذا التغير من نقص ؟

ولنترك مسألة التغير ، وكونه نقصًا أو كمالًا ، ولننظر في العلم . فهل نحن متأكدون تأكدًا يبلغ حد اليقين أن العلم يكون بانطباع صورة الشيء المعلوم ، في أذهاننا ؟ وهل هذه حقيقة لا تقبل الرفض ؟ إن أكثر شأن النفس الإنسانية لا يزال مجهولًا وما عرفناه من أمرها يسير بالقياس إلى ما جهلناه . ولعل من الدلائل على أن تفسير الكيفية التي تكون عليها النفس ساعة العلم بشيء ، لا تزال سرًا محجبًا عنا . إنه بينما ابن سينا وأمثاله

يقولون: إن العلم بالشيء هو حصول صورته فى النفس ، إذا بفريق آخر من العلماء يفسرون العلم على نحو آخر ، لا يكون بحصول صورة أصلا ؛ لأنهم ينكرون الوجود الذهنى .

وإذا كان هذا هو شأننا مع أنفسنا فكيف يكون شأننا بالنسبة للإله. لعل تطاولنا إلى القول بأن علم الله بالأشياء يكون على نحو كذا ، أو على نحو كذا ، إسراف يجا وز فيه الإنسان قدر نفسه. وما أحكم ديكارت حين يقول عمن يحلو لهم أن يتحدثوا في كل شئون الإله:

[[

إما أن يتوهموا فى الله انفعالات نفسية - أى يفترضونه إنساناً مثلنا - وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ، ما يملؤنا زهواً ، فنزعم أن فى استطاعتنا أن نقف على أفعال الله ، وأن نحدد ما يستطيعه منها ، وما يجب عليه .

من أجل هذا لن نجد عناء فى نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة ، واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ولا سبيل إلى الإحاطة به] .

وأعود إلى صاحب المحاكمات فأقول: إن العلم بالأشياء حين تقع يقتضى نسبة للعلم غير النسبة التي كانت له إلى الأشياء قبل أن تقع، ففرق بين نسبة العلم إلى ما سيقع، ونسبته إلى ما هو واقع. على ما قيل في قوله تعالى:

« ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم » وفى قوله تعالى : « فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » . أى ليعلمن صدق الصادقين وكذب الكاذبين واقعاً ، ليرتب على هذا العلم المثوبة والعقوبة ، وأما العلم الأزلى السابق على الوقوع فلا يترتب عليه مثوبة ولا عقوبة ؛ فهما إذن علمان متغايران ولو بالاعتبار لتغايرالآثار المترتبة عليهما. ولذلك يقولون : لو أن إنسانا يعلم أن شيعًا سيحدث غِدًا ، فإذا حضر الغد لم يحتج إلى علم جديد بحدوثه ، بشرط أن يتنبه إلى أن الغد قد حضر ؛ فإذا لم يتنبه فإنه لا يعلم بحدوث الشيء ، برغم استحضار علمه الأول ؛ فالاشتراط دليل على أن الحالة العلمية الأولى ليست هي الحال العلمية الثانية من كل وجه . فإذا قيل : إن هذا الاشتراط غير ضرورى في جانب الله ، لأنه لا بد أن يعلم بحضور الغد ، قلنا : إن كون الشرط متحققًا بالضرورة ليس يعني فقدان الشرط ، وما دام هناك شرط جديد ، فهنالك أمر جديد .

ولعل الذي دعا ابن سينا إلى ننى العلم بالجزئيات عن الله ، قياسه حال الخالق على حال المخلوق . ولكن شتان ما بين العلمين ، فعلم المخلوق أنف يعلم الشيء بعد أن لم يكن يعلمه ، فينتقل من جهل إلى علم ، وينسى ما قد علمه فينتقل من علم إلى جهل ، ولو كان الإنسان أزليًا ، وكان له علم أزلى ، وكان ما يحدث له لا ينقله من جهل إلى علم ، وإنما كل ما هنالك أن ينتقل معلومه من كونه علمًا بما سيكون إلى كونه علمًا بما هو كائن ،

ثم إلى كونه علمًا بما كان ، لما كان هناك تغير ذاتى في شئونه .

فكون علم الله أزليًا وكون علم الإنسان أنفًا ، هو الفارق الذى جعل الإنسان متغيرًا ، وجعل الله غير متغير . فلا ينبغى أن يفزغ ابن سينا من أن يكون الله عالمًا بالجزئيات؛ فإن ذلك لن يحدث في ذاته تغيرًا ؛ لأن المسألة ليست إلا كمرآة ذات ثلاث جهات .

فى أولها: علم بكل ما سيكون ، فيها مثلا علم بأن القمر سوف ينكسف غدًا.

وفى ثانيتها : علم بكل ما هو كائن فعلا ، فالقمر الذى سينكسف غدًا ، ليس له فيها وجود ؛ فإذا جاء الغد انتقل العلم بانكساف القمر من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية ؛ لأنه إذا جاء الغد ؛ انتقل علم الله به من كونه علمًا عا سيكون إلى كونه علمًا عا هو كائن ؛ إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه سيكون فيما بعد ، بينما هو كائن فعلا . ولم يتكلف الأمر في مثالنا فيما بعد ، بينما هو كائن فعلا . ولم يتكلف الأمر في مثالنا الله ي أكثر من أن تنتقل صورة انكساف القمر من جهة إلى جهة .

وفي ثالثتها : علم بما كان ، فإذا مر آليوم الذي كان يسمى وهو في الجهة الأولى «مستقبلا» وكان يسمى وهو في الجهة الثانية «حاضرًا» انتقلت صورة انكساف القمر إلى الجهة الثالثة التي تحتفظ بصور ما فات ؛ لأنه إذا مَرَّ الحاضر أصبح ماضيًا وانتقل علم الله بانكساف القمر من كونه علمًا بما هو

كائن إلى كونه علما بما كان ، إذ لا يصبح أن يظل الله يعلمه على أنه كائن واقع ، بينما هو قد وقع وانتهى ، وليس فى الأمر إلا كما كان فى الحال السابقة ، أن تنتقل الصورة من جهة إلى جهة فأنت ترى أنه ليس هنالك شىء يفد على المرآة من خارج أصلا ، وليس هنالك شىء ينمحى منها أصلا ، فلا يأتى عليها شىء من خارج ، ولا يذهب عنها شىء مما كان فيها ، وإنما هى دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

والمستقبل لا يتناهى فى نظر الفلاسفة وعلماء الكلام على السواء ، فنى الجهة الأولى صور هذا المستقبل الذى لا يتناهى ، ولعل هذا معنى قول القوم علم الله لا يتناهى .

ولكن الحاضر المحدود لا يتسع إلا لقدر محدود من الأحداث فينقل في الوقت الذي يسمى حاضرًا عددٌ محدود من الصور بقدر أحداث الحاضر المحدود من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية.

ثم إذا انتهى الحاضر انتقلت صوره المحدودة من الجهة الثانية إلى الجهة الثالثة .

وهكذا ما تنتهى دورة لطائفة من الصور التى تمثل مجموعة من الأحداث التى تخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود، ثم تغيب ثانية فى أطواء العدم، حتى تستأنف دورة لطائفة أخرى من الأحداث، ما دام المستقبل ممتداً إلى غير نهاية، وما دام له الإشارات والتنبيهات

صور علمية بغير نهاية في الجهة التي تناسبه ، وما دام المستقبل ينتقل إلى حاضر ، ثم إلى ماض .

هذا هو ما ينبغى أن يصور به علم الله إذا أبى علينا غرورنا إلا أن نتطاول إلى ما تقصر عن نيله جهودنا وتتضاءل أمامه طاقتنا ، ولعل كل ما يمكن أن يلاحظ على تصويرنا علم الله بمرآة ذات جهات ثلاث ، هو انتقال الصورة العلمية من جهة إلى جهة ولكنه تغير غير معيب ؛ لأنه بإزاء الأحداث المتغيرة ؛ والعلم بما ليس واقعاً ليس هو نفسه العلم بما هو واقع ، وليس هو نفسه العلم بما وقع وانتهى ؛ لأنه ما دام العلم مرتبطاً بالواقع ، وما دام الواقع متغيراً ، فلا بد أن يتغير العلم ، وليس يمكن أن يكون هناك نطاق للتغير أضيق مما التزمناه في مسألة المرآة ذات يكون هناك نطاق للتغير أضيق مما التزمناه في مسألة المرآة ذات عنها شيء مما فيها ، وإثبات مثل هذا التغير الله خير من وصمة الجهل التي يلحقها به من ينزهونه عن التغير التغير .

هذا ولعل ابن سينا لو تحقق مما تحققناه لم يجد مبررًا للتفرقة بين علم الجزئيات وعلم الكليات .

لأنه كما أن العلم بالكليات ثابت لا يتغير ؛ فالعلم الأزلى بالجزئيات ثابت كذلك ، والتغير إنما هو دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

نختم هذا المقام بتقرير أن ابن سينا لم يكن لديه من الأسس ما يبرر له البت بصفة قاطعة في هذا الأمر الخطير، وبتقرير أنه قد كان هنالك مندوحة للقول بغير ما قال به ؟ دون تعرض إلى ما تعرض له من مخاطر، ومزالق.

. . .

ثم إن الجانب الآخر من المشكلة ، هو القول بارتسام صور المعلومات فى ذاته تعالى ، الذى لجأ إليه ابن سينا على ما فيه من مخاطر ، ككون الشيء الواحد قابلا ، وفاعلا معًا ، وكون الله تعالى موصوفًا بصفات لا هى إضافات ولا هى سلوب ، وكونه محلا للصور العلمية المحكنة المتكثرة.

ولقد ارتكب ابن سينا كل هذه المخاطر لأنها في نظره أهون مما ارتكبه غيره ، بهذا الصدد.

فلقد قيل إن السر الحقيقى فى ننى أرسطو لعلم الله بالعالم ، هو إنكاره لأن تكون ذاته تعالى محلا لصور المعلومات . فرأى ابن سينا أن ارتسام صور علمية بذات الله تعالى أهون من إثبات جهله بالعالم .

وقيل: إن السر في ذهاب إفلاطون إلى قيام الصور العلمية الشل المدورة أن تقوم الصور الملمية الشل المدور الملمية المداته تعالى . ولقد كان إفلاطون بين أن يقول بقيام الصور العلمية بذواتها ، ويتعرض لما تعرض له من هجوم ونقد عنيفين ، وبين أن يثبت قيام الصور العلمية بذاته تعالى فتتكثر ذاته ويكون قابلاوفاعلا في وقت واحد ، فأختار الأول على الثاني .

وقيل: إن السر فى ذهاب المشائين إلى اتحاد صورة العالم بالمعلوم ، على ما لزمه من شناعات تصادفك فى جملة فصول من النمط. السابع من الإشارات ، إنما هو محاولة التخلص من أن تكون ذات الله تعالى وتقدس محلا لصور المعلومات .

هكذا تبدت المشكلة للبحاثين ، وهكذا ارتكب كل واحد منهم ، في حلها مخاطرة ، ضج لهولها الآخرون .

ولقد حسب ابن سينا أنه سلم من هذه المخاطر كلها ، أو على الأقل ركب أهونها ، ولكن يبدو أن الأمر لم يكن كما جرى في حسبانه .

فهذا تلميذه الوفى «نصير الدين الطوسى» الذى اتخذ من شرحه لكتاب الإشارات محاولة لتبرير وجهة نظر ابن سينا فى كلما ذهب إليه ، ولرد هجمات الخصوم عنه بكلما أوتى من قوة ؛ حتى ليخيل إليك وأنت تقرؤه ، أذك لا تقرأ شرحًا ، وإنما تقرأ تبريرًا ردفاعًا .

هذا التلميذ الوفى لأستاذه ، المحب له ، المعجب به ، قد عُلب وفاوًه لأستاذه وحبه له راعجابه به أمام هذا الموقف الذي

وقفه أستاذه من علم الله تعالى ، ومن أنه يكون بصور ترتسم فى ذاته تعالى ، فأنكر عليه هذا أيما إنكار ، وتبرم برأيه هذا أيما تبرم .

ولعل هذا أحدموقفين اثنين أنكر فيهما التلميذ على أستاذه رأيًا لم يجد سبيلا لمجاراته فيه ، ولا وسيلة لتبريره ، على كثرة ما في الإشارات من آراء لها خطورتها ، وعلى كثرة ما وُوجهت به أراوها من هجمات ونقد .

ولم يشأ «نصير الدين الطوسى» أن يكون سلبيًا ، ينقد الرأى ولا يقترح بديلا منه .

لقد حاول محاولة أراها - على أصول الفلاسفة - خيرًا من سواها , فهو يقرر أنه ليس بلازم دائمًا أن تكون وسيلة العلم بالشيء هي حصول صورته في العالِم ، ألست ترى أن علم الشيء بنفسه لا يتوقف على أن تقوم بالشيء صورة نفسه ، وكذلك العلم بالعلم لا يحتاج إلى صورة للصورة ، وهكذا .

فالعلم بالشيء الحاضر - فيما يرى نصير الدين - لا يتوقف على حصول صورته في نفس العالم .

وعلى هذا فالعقل الأول لازم لذات الله تعالى - عند الفلاسفة - فهو حاضر لديها ، والعلم به يكون علمًا بشيء حاضر ، فلا يحتاج إلى صورة تقوم بذاته تعالى .

ثم إن صور الكون كله مرتسمة في هذا العقل ، وهو بمحتوياته حاضر لذات الله تعالى ، فلا يحتاج علم الله بالكون إلى شيء غير العقل الأول والعمور المرتسمة في العقل الأول .

وعلى هذا يكون الله عالمًا بالكون من غير أن ترتسم فى ذاته صورة شيء منه .

وهذا الحل كما قلت يتمشى على أصول الفلاسفة ، من غير أن يثير ما أثار غيره من مشاكل .

ولعل ما يمكن أن يتسرب إلى هذا الرأى من نقد ، إنما يتسرب إلى هذا الأولى من نقد ، إنما يتسرب إلى هذا الأصول الفلسفية التى ارتبط بها وانبنى عليها . تدك هي مسألة لزوم العقل الأول لله تعالى لزومًا لا يقبل الانفكاك ، وما يتأدى إليه ذلك من أن يكون الله تعالى محتاجًا إلى هذا العقل لكونه محل علومه .

وان تطيب لهذا الرأى نفوس أوائك الذين لا يرون أن وجود المخلوقات قد ارتبط بالله ارتباطًا لا يقبل الانفكاك: فإن مثل هذا الارتباط. حجر وتضييق يكبلان الله بقيود لا ضرورة إليها عندهم . ثم إن توقف علمه تعالى بالكائنات على وجود كائن آخر بجواره . يجعله محتاجًا لهذا الكائن في كماله ناقصًا دلونه

ومكذا يبدو أن رأى نصير الدين الطوسى . إذا كان قد تفادى

مشكلة قيام صور المعلومات بذات الله تعالى ، فقد جرنا إلى مشلكة أخرى ، لسنا نهون من أمرها فنقول : إنها أهون من الشكلة التي أثارها ابن سينا ، ولا نبالغ فنقول : إنها أخطر منها ، ولكنها على أية حال مشكلة تتطلب هي الأُخرى حلا .

وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد رأوا في القول بأن لله صفات زائدة على ذاته ، كما يقول الأشاعرة ، خطراً ، لأنه بجعل الذات في كمالها محتاجة إلى شيء غيرها ، برغم ما بين اللذات وصفاتها من ارتباط.

قما بالهم إذا قال الطوسى إن علم الله بالكون متوقف على وجود العقل الأول ، وعلى ما يحتويه من صور علمية ؟ إن في ذلك _ بلا شك _ من الشناعة أشد مما أنكرره.

وهكذا يبدو الأمر مشكلة عويصة ، ليس يسيرًا على العقل حلها ، ولكنه يأبى إلا أن يتقحمها دون أن يكون مزودًا بوسائل الخلاص منها.

أيها المتفلسفون: هل يدور بخلدكم أن في وسع نملة صغيرة أن تنزل إلى قاع المحيط. وتكتشف كل ما فيه ، وتتعرف جميع محتوياته؟ أو هل يتسع خيالكم لتجويز أن ذبابة صغيرة ، تفترش أحد جناحيها ، إلى جانب جبال الهملايا لترفعها فوقه شم تطير بها لتنزل عند جبال الإلب لتحملها على الجناح

الآخر لتطير بها جميعها إلى حيث تريد ؟

أيها المسرفون في غرورهم بأنفسهم ، إن الله كائن غير محدود في كمالاته ، فكيف يتأتى لقوة محدودة لم تدرك كنه نفسها بعدُ ، أن تدركه وتدرك كمالاته ؟

لقد أسرفوا على أنفسهم كل الإسراف أولئك الذين حسبوا أن العلم لا يمكن أن يكون إلا على وضع واحد ، هو أن ترتسم صورة العالم في المعلوم ، فوجدوا أنفسهم بعد ذلك :

بين أن يصوروا علمه تعالى بالكون بقيام صور هذا الكون بذاته تعالى .

وبین أن یربطوا علمه به بقیام صوره فی واحد من مخلوقاته.

وبين أن يقولوا بقيام هذه الصور بأنفسها .

وبين أن ينفوا عنه العلم بالكون ، تخلصًا من كل هذه المآزق .

أيها المفكرون ليس فى الأمر ما يدعو إلى هذا التورط. ، وإن العقل العقل نفسه يفتح أمامكم بابًا للخلاص من هذا الضيق. إن العقل الذى يعجز عن معرفة نفسه يناديكم بأنه أشد عجزًا عن اكتناه حقيقة خالقه.

وجزى الله عن الإنسانية كل خير ، من نصحها فأخلص

لها النصح حيث قال : «تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » .

وإن لنا فى خلق الله مجالا أى مجال ، للتفلسف العميق الخصب المثمر ؛ فموضوعه قريب المنال ، وخطوَّه مأمون العاقبة ، وتداركه ممكن ، وهو فى الوقت ذاته عمل غير عابث : لأن له فوائد وثمرات .

و إذا كنا نعجب ممن يدعى أن ذبابة تستطيع أن تحمل جبال الهملايا على واحد من جناحيها ، وجبال الإلب على الجناح الآخر ، وممن يدعى أن نملة تستطيع أن تغوص إلى أعماق المحيطات ، وأن تحيط. بكل ما فى باطنها من أسرار ، وتكتشف ما بداخلها من مخبئات ، فأنا أشد عجبًا ممى يقول : إن الله حين يدرك السهاء ، ترتسم صورة السهاء فى ذاته ، كما ترتسم صورة الشيء الذى أمام المرآة فى المرآة .

رويدًا ، رويدًا ، أيها العقل الإنساني ، إنك لم تنته بعد إلى رأى أكيد في موضوع العلم الإنساني ، وهل هو بارتسام صور ؛ أم بشيء غير ذلك . فإذا كنت لم تصل إلى رأى يقيني في كيفية علماك ، فكيف تدعى الوصول إلى رأى يقيني في كيفية علم الله ، ورحم الله امراً عرف قدر نفسه .

أما مسألة البعث الجسانى ، فلا سبيل إلى الشك فى أن ابن سينا ينكره ، والحجج التى يتذرع بها من يقف مثل هذا الموقف تدور حول أمرين:

أولهما: أن الكمال الإنساني إنما هو في العلم والمعرفة ، لا في المأكل والمشرب ، ولا حاجة بالإنسان إلى الجسم ليعرف ؛ بعد أن يكون قد انتقل عقله من مرحلة العقل الهيولي إلى مرتبة العقل بالملكة .

وثانيهما : أن العقل والجسم متباينان ، فالجسم من ظلمة ، وصارف والعقل من نور ، ودوام مصاحبة الجسم للعقل معوق له ، وصارف له عن بلوغ كمالاته .

وما أرى الحديث في هذه المسائل على رجه التحديد ، إلا مجازفة ليس لها ما يبررها ، فإن الحديث عن البعث حديث عما سيكون ، إنه ليس حديثًا عن شيء موجود محتجب عنا ، ولكنه حديث عن شيء غير موجود إطلاقًا .

وإنما سيوجد فيما بعد ، حديث عن مرحلة من مراحل تطور لهذا الكون كله ، ومن ذا الذى كان يستطيع أن يتكهن بأن حبة من القمح مثلا ، لو وضعت في الأرض في ظروف خاصة لخرج منها عود رفيع ذو أوراق خضراء مستطيلة تنتهى بعد عدة شهور بعنقود فيه عشرات من نوع الحبة التي وضعت في الأرض ، لو أنه

لم ير ذلك قط ؟ ليسأل كل إنسان نفسه ، هل كان في وسعه أن يتكهن لحبة القمح بهذا المصير؟ أعتقد أن أشد الناس إيكانًا بالبعث، وأشد الناس إنكارًا له على السواء؛ كلاهما لايدى أن ذلك كان في وسعه ، وهل مصير الإنسان بعد الموت بالنسبة لنا نحن الذين لم نشاهد هذا المصير ، أهون من مصير حبة القمح التي يعجز البشر جميعًا أمام معرفة مصيرها . إن الفلسفة تستمد معرفة هذا المصير من معرفة البداية . لقد قررت الفلسفة أن الإنسان جسم وروح .

وأن الجسم مادة ، وأن المادة كثيفة مظلمة . وأن الروح من نور ، وأن همها العلم والمعرفة .

وقررت أن الروح فى البداية بحاجة إلى الجسم لتساعدها حواسه المتصلة بالكون اتصالا مباشرًا : فتنقلها من حال الاستعداد الصرف للمعرفة ، إلى حال المعرفة بالفعل ، لكنها بعد ذلك تصبح فى غنى عن هذا الجسم الذي يصبح بعد أن يقدم كل ما يملك من عون ، معوقًا لا خير فيه .

وعلى هذا فالروح تصاحب الجسم إلى حد محدود ثم تتخلص منه ، والروح من جوهر لا يتفكك ولا يتحلل ، فهى لا تفنى .

هذه هي الأسسالي قامت عليها نظرية ابن سينا في البعث ، وبالرغم من أن نظرية البعث ينظر إليها عادة على أنها من نظريات علم ما بعد الطبيعة لكنها في الواقع تقوم على أسس من نظريات طبيعية .

ونظريات علم الطبيعة كما وصلت إلى فلاسفة المسلمين ، لم تعد تُرضى رجال العلم في عصرنا الحديث .

فنظريات العناصر الأربعة : الماء والنار والهواء والتراب ، لم تعد تُرضى أصحاب نظرية فلق الذرة .

ونظرية المادة الثقيلة الكثيفة المظلمة ، لم تعد ترضى أصحاب نظرية الانطلاق المادى السريع الذى يطوف حول محيط الكرة الأرضية في دقائق .

ونظرية أن المادة والروح ضدان متنافران لم تعد ترضى أولئك النين يروى عنهم بتراند رسل في كتابه مشاكل الفلسفة ، أن المادة والروح ليسا أصلين متباينين ، ولكنهما توامان لأصل واحد يجمع بينهما ، وهذا يعنى أنهما يشتركان في كثير من الخصائص والصفات ، وأن صيرورة كل منهما عونًا للآخراً مر في حدود الإمكان .

هذه هي نظريات العلم الطبيعي في عصرنا الحاضر ، تختلف في كثير من الأمر عن تلك التي كان يعرفها فلاسفة المسلمين ، ومن ذا الذي يستطيع أن يتكهن بما سيكون عند غيرنا من نظريات في المستقبل ، إن العلم متطور ، والفكر الإنساني متطور ، ومن يدرى فلعل المادة نفسها متطورة ، وأن ما يظهر منها وما ظهر ،

لم يكن كله سرًّا انكشف بعد تحجب ، وإنما كان بعضه تطويرًا ، وانتقالا بالمادة من حال إلى حال .

إن مكتشفات عصرنا أحق بأن تكسبنا مرونة في الفهم ، وأن تجعل الإنكار والجحود آخر ما نلجأ إليه ، إن تطوير الإنسان إلى أوضاع كثيرة أمر ممكن ، وما البعث إلا طور من هذه الأطوار المكنة ، وإنكار ذلك ضيق في الأفق وجمود في الفكر ، وغفلة عن أسرار الوجود التي يتكشف لنا منها كل يوم جديد. وما ينبغي أن تتسلط علينا كما تسلطت على ابن سينا نزعة استبدادية تجعلنا نرفض أن يكون العالم قد انطوى إلا على ما نعرف من أسرار ، أو أن يكون العالم قد انطوى إلا على ما نعرف من أسرار ، أو أن يكون الله شيئًا غير ما يستطيع عقلنا إدراكه ، فإن ميزة العالم الحق هي المرونة ، واللجوء إلى حظيرة الإمكان حين ميزة العالم الحق هي المرونة ، واللجوء إلى حظيرة الإمكان حين تنبهم المسائل وتشكل الأمور .

وأخيرًا ، فإن الأمل يملؤنى أن سيفتح هذا الكتاب أمام قارئيه آفاقًا علمية فسيحة ، كتب الله لى ولهم التوفيق فى كل ما نحاول من أمر . وصلى الله وسلم على صفيه وحبيبه وآله وصحبه ومن تبعهم . سلمان دنيا

الحيزة في ٢/٢/٢٥٩١

الإشارات والنبهات

الطبيعيات

بسط للوالتخيالتعيم

هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه ، والتكلان على التوفيق .

وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى ، أن يضن ، بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ، كل الضن ، على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات .

* أقول: إعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية: أعنى الطبيعى والإلهى، لايخلوان عن انغلاق شديد، واشتباه عظيم ؛ إذ الوهم يعارض العقل فى مأخذهما ، والباطل يشاكل الحق فى مباحثهما ؛ ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ، ومصادم الأهواء المتقابلة ، حتى لايرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان.

والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوساوس العادية ، فإن من تيسر له الاستبصار فيهما ، فقد فاز فوزاً عظيا ، وإلا فقد خسر خسراناً مبيناً ، لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين ، الذين هم أفاضل الناس ؛ والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين ، الذين هم أراذل الحلق ، ولذلك أوصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل الحفظ ، وأمر بالضن به كل الضن .

وأنا أسأل الله الإصابة في البيان ، والعصمة عن الحطأ والطغيان، وأشترط على نفسى أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده ، في أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير عن النقد .

والله المستعان ، وعليه التكلان .

النمط الأول

ف تجوهر الأجسام

أقول: قال الفاضل الشارح:

[« النهج » الطريق الواضح ، و « النمط » ضرب من البسط . وإنما وسم أبواب المنطق ، « النهج » وأبواب هذين العلمين ب « النمط » لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم ، فكانت أبوابه « أنهاجاً » ، وهذه مقصودة بذاتها ، فكانت و أنماطاً » .

وقال : « الجوهر » يطلق على الموجود لا في موضوع ، وعلى حقيقة الشيء ذاته .

والتجوهر هو _ بالمعنى الأول _ صيرورة الشيء جوهراً ، _ وبالمعنى الثانى _ تحقق حقيقته .

فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول ؛ لأنها ليست ثما لا يكون جوهراً ، فيصير جوهراً ؛ بل هو الثانى ؛ فإن المطلوب تحقق حقيقتها : أهى مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أم من المادة والصورة ؟] .

وأعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث ، بعضها طبيعية ، وبعضها فلسفية ، وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، وختم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود ، بالقياس إلى نفس الأمر ، متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات ، إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات .

ولما كان موضوع الطبيعيات « الحسم الطبيعي » المتألف من المادة والصورة ، صارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم ، مصادرات فيه ، ومسائل من الفلسفة الأولى،

وكانت هي أيضاً في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية ، كنفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وتناهي الأبعاد .

والشيخ أراد أن يبتدئ بالطبيعيات أيضاً ، ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر – المقتضية لتحير المتعلم ، فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة وأحوالهما ، أولا . و لما قصدها لزمه أن يبين ما تبتنى تلك الأبحاث عليه ، من المسائل الطبيعية قبلها ، فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزأ ، لأنه آخر ما تنحل إليه مقاصده ، التي لا تبتنى على مسألة تقتضى حوالة أخرى ، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين .

وقبل الحوض فى المقصود نقول: الجسم يقال بالاشتراك: على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة ، وهو الجوهر الذى يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة: أعنى الطول ، والعرض، والعمق.

وعلى التعليمي : وهو الكم المتصل ، الذي له الأبعاد الثلاثة .

والمراد ههنا هو الأول ، فإنه موضوع العلم الطبيعي . وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور :

أما أولا: فبأن الجوهر ليسجنساً لما تحته، وأحال بيانه على سائر كتبه .

وَأَمَا ثَانِياً : فَبَأَنَ قَابِلِيةِ الأَبْعَادِ لِيسَتَ فَصِلاً ؛ لأَنْهَا لُو كَانْتَ وَجُودِيةً ، لكانت عرضاً ؛ إذ هي نسبة ما ، ويلزم من كونها عرضاً ، احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها .

وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض.

والحواب عن الأول: أنه إنما أبطل كون الجوهر جنساً فى كتبه ، بأن أخذ مكان الحوهر ، الموجود لا فى موضوع ، وأبطل كونه جنساً ، وهو لازم من لوازم الجوهر ، ولا شك فى أن لازم الجنس لا يكون جنساً .

وعن الثانى : أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلاً ، وهى ليست بفصل ؛ لأنها لاتحمل على الجسم ، بل الفصل هو القابل للأبعاد ، المحمول على الجسم ، وهو شيء ما ، من شأنه قبول الأبعاد .

فظهر أنه في هذا التزييف مغالط.

ثم أفاد أن الجسم :

[إما أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة ، كالحيوان ؛ أو غير مختلفة ، كالسرير .

وإما مفرداً ، ولا شك في أنه قابل للانقسام ، ولا يخلو :

إما أن تكون جميع الانقسامات المكنة ، حاصلة بالفعل فيه ، أو لا تكون .

وعلى التقديرين : فإما أن تكون متناهية ، أو غير متناهية] .

قال: [فههنا احتمالات أربعة:

أولها : كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهية . وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء ، وأكثر المتكلمين من المحد ثين .

وثانيها : كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية . وهو ما التزمه بعض القدماء ، والنظام من متكلمي المعتزلة .

وثالثها: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل ، لكنه قابل لانقسامات متناهية ، وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سهاه برد المناهج والبيانات ، هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم برد الجوهر الفرد » .

ورابعها : كونه غير متألف من أجزاء بالفعل ، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يثبته] .

وأما الجسم المؤلف ، فسيجيء القول فيه ، إن شاء الله تعالى .

الفصل الأول

وهم و إشارة °

(١) من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل (٢) تنضم عندها أجزاء غير أجسام ، تتألف منها الأجسام ، ولا قطعًا ، وزعموا أن تلك الأجزاء لاتقبل الانقسام : لا كسرًا ، ولا قطعًا ، ولا وهمًا ، ولا فرضًا ؛ وأن الواقع منها في وسط الترتيب : يحجب

ولما أراد في هذا الفصل إبطال الرأى الأول من الأربعة المذكورة ، عبر عنه بـ « الوهم » ، وعن إبطائه بـ « الإشارة » .

(۱) قوله: (کل جسم ذو مفاصل ، قضیة. والجسم هوالطبیعی المذکور. والمفاصل هی المواضع التی ینفصل ویتصل الجسم عندها. وهی مواضع بأعیانها – عند مثبتی الجزء – لا یمکن أن ینفصل الجسم عند غیرها ، شبهها بمفاصل الحیوان ، وسماها باسمها.

(٢) أقول: ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة:

أولها : أنها ليست بأجسام .

الطرفين عن التماس.

والثانى : أن الأجسام تتألف منها .

[•] قال الفاضل الشارح: [إن الشيخيريد « بالوهم » في هذا الكتاب المذهب الباطل، أو السؤال الباطل، وذلك لأن العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إياه ، فتسمية الرأى الباطل ب « الوهم السبب باسم السبب مجازاً . وقد مر أنه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان ب « الإشارة » ، والفصل المشتمل على حكم يكنى في إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق ، أو النظر فيا سبقه من البراهين ب « التنبه »] .

(٣) ولا يعلمون أن الأوسط. إذا كان كذلك ، لقى كلُّ واحد

والثالث : أنها لا تقبل الانقسام أصلا .

والرابع : أن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس.

وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأى أورد الأول منها: تقريراً لمذهبهم ؛ والباقية ، تمهيداً لما يناقضهم به ، على ما ينبغى أن يفعله ناقضوا الأوضاع .

وفى الحكم الثالث ، أشار إلى وجوه الانقسامات الممكنة ، وهي ثلاثة ، وذلك لأن الأجسام :

إما أن تقبل الانفكاكوالتشكل بعسر ، كالأشياء الصلبة ، أو بسهولة ، كالأشياء اللينة .

وإما أن لا تقبل ، كالفلك عند الحكماء.

وقد ينقسم الأول بالكسر ، والثانى بالقطع ، والثالث بالوهم والفرض .

والفائدة في إيراد الفرض ، أن الوهم ربماً يقف ؛ إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره ، أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهى؛ والفرض العقلي لا يقف ، لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير ، والمتناهى وغير المتناهى .

والعبارة عنها فى النسخ مختلفة ، فنى بعضها هكذا : [لاكسرا ، ولا قطعاً ، ولا وهماً ، وفرضاً] .

وفى بعضها يحذف لفظة « لا » عن « القطع » ، وفى بعضها بإثباتها أيضاً فى الفرض . والأول أصح ؛ لأنه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب .

(٣) أقول: هذا ابتداء شروعه فى النقض، وإنما أخذه من الحكم الرابع. وبيانه: أن الأوسط الحاجب للطرفين عن التماس، لايخلو إما أن لايلاقى الطرفين، أو يلاقيهما. فإن لاقاهما، فإما بالأسر، أو لا بالأسر، "

فهذه أقسام ثلاثة:

والأول: ينافى كونه حاجباً لهما، وأيضاً يناقض الحكم الثانى ، وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام ، لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقاة الأجزاء.

⁽١) يعنى وبكله ي أو و لا بكله ي .

من الطرفين منه شيئًا غير ما يلقاه الآخر ، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره .

(٤) وأنه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما ، أو حيزُهما ، أو ما شئت فسمّه ، واحدًا ؛ لم يكن له بدُّ من أن ينفذ فيه .

والثانى: أيضاً ينافى كونه حاجباً لهما عن الهاس ، وأيضاً يقتضى تداخل الأجزاء؛ وهو محال فى نفسه ، ومناقض للحكم الثانى ، ومع جميع ذلك ، مستلزم للمطلوب ، كما سيأتى .

والثالث: يقتضي التجزئة.

والشيخ لم يذكر القسم الأول والثانى أولا، وهما أن لا يلاقى الطرفين ، أو يداخلهما . لأن الحصم لم يذهب إليهما ، فبادر إلى ذكر القسم الثالث ، الذى يفيد النقض بقوله : [لقى كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر] .

وقد تمت بدلك حجته على الخصم .

ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث ، بإبطال نقيضه ، المشتمل على القسمين المتروكين ، أعنى الأول والثانى ، فكان نقيضه قولنا: [ليس كل واحد من الطرفين يلتى من الأوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر].

وهو يصدق مع عدم الملاقاة ، ومع الملاقاة بالأسر ، ثم ترك الأول ، لأن إحالته أظهر ، وصرح برفع الثانى بقوله : [وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره] و إنما خصه بالذكر ؛ لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ، ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب.

و إنما رجع إلى إثبات القسم الثالث مع أن المناقضة قد تمت ــ لأنه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم ، بل يقصد إبطال هذا الرأى فى نفس الأمر ؛ فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات ، وإن لم يذهب إليها ذاهب .

(٤) أقول : يريد بيان حال القسم الثانى ، وهو القول بالمداخلة ، ففسره أولا ، باتحاد المكانين والحيارين . (٥) فيلتى غير ما لقيه . والقدرُ الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة .

وأعلم أن المكان — عند القائلين بالجزء — غير الحيز ؛ وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى، وهو ما يعتمدعليه المتمكن، كالأرض للسرير، و الاعتماد ، عندهم هو ما يسمه الحكيم [ميلا] .

وأما « الحيز » عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز ، الذى لو لم يشغله لكان خلاء ، كداخل الكوز للماء .

وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء ، فهما واحد ، وهو : [السطح الباطن ، من الجسم الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من المحوى] .

فلما لم تكن المنازعة فيه مفيدة ههنا ، وكان المفهوم من المكان أو الحيز المذكور ، معلوماً غير محتاج إلى البيان ، أشار إليه بقوله : [مكانهما أو حينزهما ، أو ماشئت فسمه] لئلا يناقش في العبارة .

والمعنى : أن الطرف، لو جوزمجوزأن يداخل الوسط، فلابد من أن ينفذ في الوسط.

(٥) أقول: أى فيلتى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ، والقدرُ الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ، دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة.

والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين ؛ فإنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين.

و يمكن أن يفهم من قوله [فيلتى غير ما لقيه] أنه يلتى حال النفوذ فى الوسط ، قبل تمام المداخلة ، غير ما لقيه حال المماسة ؛ قبل النفوذ ، والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة ، وهو اللقاء المتوهم للمداخلة ، وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام .

والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه، ثم طعن فيه بأن و هذا البيان إقناعي لا برهاني». وأقول : هذا التفسير يقتضي أن يكون للنفوذ ، الذي هو حركة ما ، أول ، وهو حال المماسة ؛ ووسط ، وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة ؛ وآخر ، وهو حال تمام المداخلة .

وهذا إنما يصح على رأى نفاة الجزء ، وهو أن تكون الحركة متصلة في ذاتها ، قابلة

(٦) واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقى الوسط. ملاقيًا للطرف الآخر ملاقاة الوسط. له ، وأن لا يتسيز في الوضع ؟

للانقسامات ، وإثباته مبنى على ننى الجزء ، ولا يصح على رأى مثبتيه ، فإن المتحرك لا يمكن أن يلاق بالحركة الواحدة ، عندهم ، شيئاً منقسها ، فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة ، وملحوق بأخرى .

فإذن هذا الكلام ، على التفسير الثانى ، لا يكون إقناعيًا ، بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب .

(٦) أقول: أى المداخلة التامة تقتضى أن يكون الطرف الملاقى للوسط، بعينه، ملاقياً للطرف الآخر المداخل إياه، فإنهما متلاقيان بالأسر، وحينئذ يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين.

والوضع ههنا هو : [كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية] وذلك لأن الإشارة الحسية إلى أحدهما ، تكون بعينها إشارة إلى الآخر ، إذ لا فراغ عن لقائه . وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف _ أى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء _ ولا ازدياد حجم _ أى يناقض الحكم الثانى أيضاً _ فإن كان شيء من ذلك _ أى إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً _ لم تكن الملاقاة بالأسر ، وحينئذ يناقض الحكم الثالث ، فينقسم الجزء .

والحاصل : أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً .

وتلخيص هذا الكلام : أن القول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء :

إما امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكل ، أو بالبعض .

وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء:

إما امتناع تألف الأجسام منها .

أو عدم امتيازها في الوضع .

أو تجزئتها .

وهذه محالة ، فالقول بها محال .

فهذا تقرير هذه الحجة.

إذ لا فراغ عن لقائه ، فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ، ولا ازدياد حجم ؛ فإن كان شيء من ذلك ، لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالأسر : بل بتى فراغ وانقسم ما يتلاق *

والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتى الأجزاء معارضة لها ، وهى : أن الحركة موجودة غير قادرة ، وتنقسم إلى ما مضى ، وإلى ما يستقبل — وهما غير موجودين — وإلى ما الحال . ولولا وجوده ، لما كانت الحركة موجودة ، وهو إن انقسم لم يكن جميعه موجودا ، لكونه غير قار ، فإذن لاينقسم ، ولا ينقسم ما يقطعه المتحرك من المسافة ، وإلا لانقسم ما في الحال من الحركة ، فهو إذن جزء لا يتجزأ ، وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير ، على ما سيأتى ، إن شاء الله تعالى .

الفصل الثاني

وهم وإشارة

(١) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، ولكن من أجزاء غير متناهية .

(١) أقول: يريد إبطال الاحتمال الثانى، المنسوب إلى النظّام وغيره، من الاحتمالات الأربعة المذكورة.

وهؤلاء لما وقفوا على حجيج نفاة الجزء ، ولم يقدروا على ردها ، أذعنوا لها ، وحكموا بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى ، لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فى الشىء بالقوة ، وبين ما هو موجود فيه مطلقاً ؛ فظنوا أن كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا تتناهى ، فهو حاصل فيه بالفعل ، فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات ، فهو لا يمكن أن يحصل فيه .

ثم إنهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم ، وأن الكثرة إنما تتألف من الآحاد . وأن الواحد ... من حيث هو واحد ... لا ينقسم .

فإذن قد تحصل من أقوالهم مقدمتان هما : أن الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة . وكل ما يشتمل عليه الجسم ، ولا يكون منقسها ، فإنه لا يقبل القسمة .

فينتج: فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة .

وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، وقد لزمهم وإن لم يصرحوا به . إلا أن القائلين به ، يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهى ؛ فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية .

قيل : وقد تناظر الفريقان، فلما ألزم أصحابُ المذهب الأول، أصحابَ هذا المذهب، وجوبَ وقوع قبطع مسافة محدودة في زمان غير متناه، ارتكبوا القول بـ « الطفرة » .

(۲) ولا يعلم أن كل كثرة - كانت متناهية أو غير متناهية - فإن الواحد والمتناهي ، موجودان فيها.

(٣) فإذا كان كل متناه يؤخذ منها ، مؤلفًا من آحاد ليس

ولما ألزموهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى ، غير متناه فى الحجم، جوزوا « تداخل الأجزاء » .

و لما ألزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى، عند حركة الجزء البعيد ، وقطعته مسافة مساوية لجزء واحد، لكون القريب أبطأ منه ؛ ارتكبوا القول ب « سكون البطىء » في بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول ب «انفكاك الرحى » عند الحركة .

فاستمر التشنيع بين الفريقين بر الطفرة إ و [تفكك الرحي] .

على ما هو المشهور .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح: [الكثرة تقع بالاشتراك : على العدد نفسه ، وعلى ما يكون بالقياس إلى قلة ما ، والأولى من مقولة (الكم ٥

والثانية من مقولة « المضاف » والواحد على التقديرين موجود فيها .

أما المتناهي إن أراد به المتناهي في المقدار ، فلا يكون موجوداً في كل كثرة ؛ لأن الكثرة تقع على المحردات أيضاً .

و إن أراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجوداً فى كل كثرة حقيقية ؛ لأنه لا يكون موجوداً فى الاثنين ، إذ لا عدد أقل منه ؛ لكنه يكون موجوداً فى كل كثرة إضافية ، لأن الاثنين ليس بكثرة إضافية ، فإذن ينبغى أن تحمل الكثرة على الإضافية ، حتى يستقيم الكلام] .

أُقول : هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة ؛ إذ المقصود وأضح .

(٣) أقول: تقريره: كل عدد متناه من الكثرة، إذا أخد مؤلفاً، فلا يخلو: الما أن لا يكون حجم ذلك المجموع، أزيد من حجم الواحد، أو يكون: وهذان قسمان.

والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول ، بأن التأليف ، على ذلك التقدير ، لا يكون

له حجم أزيد من حجم الواحد ، لم يكن تأليفها مفيدًا للمقدار ، بل عسى العدد .

(٤) وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ؛

مفيداً للمقدار ؛ وذلك لأن الحجم لا يزداد به .

م قال : [بل عسى العدد]

أى بل عساه لا يفيد العدد أيضاً . ولم يقل : [بل العدد]

قال الفاضل الشارح : [وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد ، وإن لم يكن يفيد زيادة المقدار .

وفى التحقيق ليس يفيدها أيضاً؛ لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها ، يكون فى حيز الواحد ، وحينئذ يستحيل أن يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية ، أو بشىء من لوازمها _ إذ لا يختلف الحجم _ ولا بشىء من العوارض ؛ لأنها متساوية النسبة إلى جميعها . وإذ لا امتياز أصلا ، فلا تعدد ؛ إلا أن الشيخ لما لم يكن محتاجاً إلى هذا البيان ، لم يجزم بالنبى والإثبات ، بل بنى الأمر على التجويز] .

وأقول: عدم الامتياز في الوضع ، لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض ؛ فإن النقط التي هي أطراف أنصاف أقطار الدائرة ، تجتمع عند المركز ؛ بحيث لا تمايز في الوضع . وتختلف أحوالها العارضة ، بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ، وتكون متعددة بتلك الاعتبارات .

والحق فى ذلك : أن التعدد من لواحق التغاير ، والتغاير قد يكون عقايمًا ، وقد يكون وضعيًا ، وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى ، فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى ، فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى ، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز .

(٤) هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين ، وأراد أن يؤلف من كثرة متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق ، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء ، وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض ، في الجهات الثلاث ، حتى يصير المؤلف طويلا عريضاً عميقاً ، فيكون جسما ، وقوله : [حتى كان حجم في كل جهة ، فكان جسم] عريضاً عميقاً ، فيكون جسما ، وقوله : [حتى كان حجم في كل جهة ، فكان جسم] أي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم ، وإنما قال ذلك ، لأن الجسم لا يطلق

وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات ، حتى كان حجم في كل جهة ، فكان جسم .

(٥) كانت نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده غير

إلا على المتصل فى الجهات الثلاث ، والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ، ممانع لأن يدخل فيه آخر مثله .

قال الفاضل الشارح:

[ينبغى أن تضمر في المتن ، لفظة " ، وذلك أن يقال :

« وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات »

أقول: ليس إلى هذا الإضهار احتياج؛ لأن « الهاء » في قوله: [وأمكنت الإضافات بينها] .

لا تعود إلى الكثرة ، بل تعود إلى الآحاد التي يعود إليها الضمير في قوله : [منها] والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالإضافات بينها في الجهات ، لا أن يفرض أولاً تأليف للكثرة الأولى في جهة ، ثم يحتاج لتأليف في الجهات الآخر إلى غير تلك الكثرة ،.

وكأن الفاضل الشارح فسر الإضافة بالنسبة ، وفهم من إمكان الإضافات ، إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية ، وبين المؤلف من غير المتناهية . في جميع الجهات ؛ وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك : [حتى كان حجم في كل جهة] .

فإن النسبة إنما تكون بعد صير ورتها جسما ، لا قبلها .

والأصوب أن تفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه .

واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر ، لكفاه فى مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف مما لا يتناهى ، وذلك لأن الجسم الذى ألفه ، قد تألف مما يتناهى . لكنه لم يقنع بذلك ، بل قصد بيان أن الأجسام المتناهية المقادير . لا تتألف مما لا يتناهى أصلا .

(٥) أقول : هذا تال لقوله : [إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الراحد.. إلى قوله : فكان جسم] . متناهية ، نسبة متناهى القدر إلى متناهى القدر.

(٦) لكن ازدياد الحجم ، بحسب ازدياد التأليف ، والنظم ، فتكون نسبة الآحاد المتناهية ، إلى الآحاد غير المتناهية ، نسبة متناه إلى متناه ، وهذا خلف محال ،

والجميع متصلة شرطية .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله: [فكان جسم ، كان نسبة حجمه إلى حجم الله الله الله الله عبد ا

قضية واحدة ، موضوعها الجسم ، ومحمولها قضية أخرى ، هي قوله : [كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر] .

ولفظة: [كان].

رابطة ، والمجموع تال للمقدم المذكور .

والأظهر ما ذكرناه .

وتقرير الكلام أن يقال: إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها ، وحصل من تأليفها في الجهات ، جسم ؛ كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر ، متناهى القدر ، مؤلف من أجزاء غير متناهية ؛ نسبة شيء متناهى القدر ، مؤلف من أجزاء غير متناهية ؛ نسبة شيء متناهى القدر ،

وأعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلّف من الأجزاء المتناهية، وبين سائر الأجسام ، إلا بعد أن صيره جسماً ، وذلك لأن النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد ، كالجسم والسطح ، والحط ، مثلاً .

(7) أقول: هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة ، يريد به إنتاج نقيض المقدم. وصورة القياس هكذا: لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى ، لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى ، من جملة ما لا يتناهى ، إما أزيد من حجم الواحد ، أو ليس بأزيد منه . والثانى : باطل ، لأنه لا يفيد زيادة المقدار .

الفصل الثالث

تنبيه

(۱) أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفًا من مفاصل غير متناهية ، وأنه ليس يجب أن يكون لكل

والأول: أيضاً باطل. لأنه لوكان حقاً . لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلاث . إلى حجم الجولم المؤلف مما لا يتناهى . نسبة متناه إلى متناه . لكنها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، فنسبة متناه إلى متناه ، كنسبة متناه إلى غير متناه . هذا خلف محال ، فليس الأول حقاً .

وإذا بطل القسمان ، بطل المقدم ، وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى .

(١) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل، مع كونه قابلا للانقسام ، فهذا هو المطلوب في هذا الفصل ، وسماه [تنبيها] لعدم الاحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم .

وإنما أورد القضية الأولى مهملة _ وهي أنّ يكون الجسم لا يجوز أن يكونُ مؤلفاً _ ولم يقل : [كل جسم] .

لأن الثابت بالبرهان في الفصل الثانى هو : أن الأجسام المتناهية الأقدار . لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهى ، فقط. ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر . لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه ، فلما لم يبين آمتناع وجوده بعد ، لم يحكم بذلك كلياً . ولم يحكم أيضاً جزئياً ، لئلا يوهم كذب الكلية . فأهملها ، وسيصير الحكم – بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه القدر – كلياً .

قال الفاضل الشارح: [إنه قال في القضية الأولى: « لا يجوز أن يكون » . جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل ، فقد أوجب إمكان وجود جسم ، ليس لامتداده مفاصل .

الذي هو في قوة قولنا:

و يجب أن لا يكون ..

وفى الثانية : « ليس يجب أن يكون » : وذلك لأن تركب الجسم من أجزاء غير متناهية . ممتنع أن يكون. ومن المتناهية غير ممتنع ، فلا جرم حكم فى الأولى بالامتناع . وفى الثانية بالإمكان العام).

أقول: إنه لم يقل فى الثانية: [لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً] بل قال: [لا يجب تركبه من الأجزاء المتناهية التي لا تتجزأً] ، ويدل عليه قوله:

[... إلى ما لا ينفصل].

وقد بان امتناع تركبه منها . فكان الواجب إذن أن يقول في هذا القسم أيضاً : [يجب أن لا يكون] .

والصواب أن يقول: إنه لما قال « في الفصل الثاني »:

[ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف] : فكأنه قال :

[ومن الناس من يجوِّز هذا التأليف] : ثم لما أبطله أورد ههنا نقيص ذلك . وهو الحكم بأنه لا يجوز .

و لما قال فى الفصل الأول [من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل] أى يزعم : [أنه يجب] فلما أبطله ، أورد ههنا نقيضه وهو الحكم : [بأنه لا يجب] .

وبالحملة : فالقضية الأولى مهملة كما مر ، والثانية جزئية ، لأن قوله :

[ليس يجب أن يكون لكل جسم . . .] .

فى قوة قولنا : [ليس يجب أن يكون لبعض الأجسام] ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا ، وهو قوله : [فقد أوجب إمكان وجود جسم] .

وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا .

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا . وهو أن : امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل . يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب . فلم قال الشيخ : [فقد أوجب إمكان وجود جسم] ؟

- (٢) بل هو في نفسه كما هو عند الحس.
- (٣) لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه . بل يجب أن يكون قابلا للانفصال .

ووقوع المفاصل : إما بفك وقطع . وإما باختلاف عرضين قارين فيه ، كما فى البلقة . وإما بوهم وفرض ، إن امتنع الفك لسبب .

ولم يقل : [فقد أوجب وجود جسم] ؟

وأجاب عنه : [بأن هذا الإمكان يحتمل أن يكون عاميًا ، وأيضاً إن كان خاصًا فقوله صحيح ؛ وذلك لأن الممتنع هو حصول جميع الانقسامات . أما حصول كل واحد منها ، فليس بواجب ولا ممتنع . فإذن ليس في الوجود جسم معين يجبأن يكون عديم المفاصل ، إلا لمانع خارجي كالفلك] .

أقول : والأظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً من الأجزاء ، ازمه إمكان كونه غير مركب ، ولذلك ذكر « الإمكان » .

(٢) الحس يحكم باتصال الجسم . وإثباتُ المفاصل علىما ذهب إليه الفريقان -أمرٌ عقلى غير محسوس . فلما بطل ذلك ، صح كون الجسم متصلا فى نفس الأمر ، كما هو عند الحس .

(٣) أى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ، ليس مما لا ينفصل بوجه . بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال ، لما مر في الفصل الأول .

وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب :

لأن الانفصال : إما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق ، أو لا يكون .

والثانى : إما أن يكون في الخارج أو في الوهم .

مثال الأول : ما بالفك والقطع .

ومثال الثانى : ما باختلاف عرضين .

ومثال الثالث : ما بالوهم .

الفصل الرابع تذنيب

(١) أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة - وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة - لا سيما الوهمية - لا يقف إلى غير النهاية ؟

وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب، والمستبصر يرشده القدر الذي نورده «

⁽١) أقول: لما أبطل الاحتمالين من الأربعة المذكورة، بنى الحقّ، أحد الآخرين؛ فأشار هنهنا إلى بطلان أحدهما بقوله: [وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة - لا سيا الوهمية - لا يقف إلى غير النهاية] .

وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء .

ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة . وإنما قال : [لا سيما الوهمية] .

لأن البرهان المذكور في الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية.

وسمى الفصل « تذنيباً ، لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم ..

قوله: [وهذا باب. . . . الخ] .

أى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان ، فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصر يرشده القدر الذى نورده ، أى فى هذا الكتاب . وفى بعض النسخ : [القدر الذى أو ردناه] .

القصل الخامس

تنبيه

(۱) إنك ستعلم أيضاً - مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية - أن الحركة عليها - أو زمان تلك الحركة . كذلك ؛ وأنه لا يتألف أيضاً - مما لا ينقسم - حركة ولا زمان "

(۱) قد حصل من المباحث المذكورة أن الجسم الطبيعي متصل في نفسه ، قابل للقسمة إلى غير النهاية . ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي – التي هي الجسم التعليمي ، الذي يدل على مغايرته للطبيعي ، تبدل في الجسم الواحد ، بحسب تبدل أشكاله – أيضاً كذلك . ولزم من ذلك كون السطوح – التي بها تنتهي الأجسام ، والخطوط التي بها تنتهي السطوح – أيضاً كذلك .

وجميع ذلك. - أعنى الأجسام التعليمية ، والسطوح ، والخطوط - يسمى مقادير . فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله [من حال احتمال المقادير . . .] إذ لم يقل [من حال احتمال الأجسام] ولم يذكرها تصريحاً ؛ لأنه لم يبن وجودها بعد .

ثم نبه أن حكم المتصلات غير القارة ، كالحركة والزمان ، حكم المتصلات القارة ، وذلك لتطابقهما في العقل ، فإن الحركة في مسافة ، تنقسم بانقسامها . وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها .

فإذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، ولا زمان . ويتبين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان . إلى ماض ومستقبل وحال ، لا تصح ؛ لأن الحال حد مشترك ، هو نهاية الماضى ، وبداية المستقبل . والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها ، وإلا لكان التنصيف تثليثاً . بل هي موجودات مغايرة – لما هي حدوده – بالنوع .

فإذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على إثبات الجزء .

الفصل السادس

إشارة

(١) قد علمت أن للجسم مقدارًا تْحْيِنًا متصلا.

(١) المقصود من هذا الفصل إثبات و الهيولي ، للجسم .

فا المقدار الانحسب اللغة ، هو الكمية ، وبحسب الاصطلاح هو : الكمية المتصلة التي تتناول الجسم ، والسطح ، والحط .

و ﴿ الشُّخَنَ ﴾ : اسم لحشو ما بين السطوح ، والأمر الذي يقابله ﴿ رقة القوام ﴾ .

فالشخين يدل بالاشتراك : على ما هو ذو حشو بين السطوح ، وهو فصل للجسم للتعليمي ؛ وعلى ما يقابل الرقيق من الأحسام .

والمراد ههنا ، المعنى الأول .

و ٥ الاتصال ٥ يدل على معنيين .

آحدهما : صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره : وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء مسترك في الحدود . والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل « الكي » وعلى « الصورة الحسمية » المستلزمة لا « الحسم التعليمي » .

وقد يقال له البلسم التعليمي ه - عند ما يطلق « المتصل » على « الصورة الجسمية » - « اتصال » أيضاً .

وقد يقال لهذه الصورة أيضاً « اتصال وامتداد » بالحجاز . ويقال للجسم بحسب ذلك « منصل » .

وثا يهما : صفة لشيء بقياسه إلى غيره ، وهو أيضاً بمعنيين :

أحدهما : كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر . ويقال لذلك المقدار : إنه متصل بالثاني ، بهذا المعنى .

والثانى : كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر . ويقال لذلك الجسم إنه متصل بالثانى بهذا المعنى .

والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس إلى الغير ، فنقل بحسب الاصطلاح إلى الأول. ولما تقرر هذا فنقول : « المقدار » في قول الشيخ : [مقداراً ثخيناً متصلا] .

ينبغى أن يحمل على اللغوى لثلا يتكرر المتصل ، و « الثخين » على ما هو فصل « الحسم التعليمي » ، و « المتصل » على ما هو « فصل الكم المتصل » .

وحينئذ يكون المجموع هو « الجسم التعليمي » لأنه كمية متصلة ثخينة .

و إنما قدم « الثخين » ؛ لأنه أعرف ؛ فإن القائلين بالجزء ، يعترفون بشخانة الجسم ، ولا يعترفون باتصاله .

وتقديم الأعرف في الأقوال الشارحة، أولى .

والمقدار الثخين المتصل – أعنى الجسم التعليمي – هو غير الجسم الطبيعى ، كما مر ؟ وذلك لأنه يتبدل في الجسم الواحد ، بتبدل أشكاله ، كالشمعة التي تُجعل تارة كرة ، وتارة مكعباً مثلا ؛ فهو أمر عارض للجسم .

ويكون معنى قول الشيخ : [قد علمت ... إلخ] .

أن للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي .

وإنما قال : [قد علمت ذلك] مع أن إثبات « الجسم التعليمي » غير مذكور في الكتاب ؛ لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه ، كما هو عند الحس ؛ وكان كونه ذا كمية وثخانة ، أمراً بيناً غير متنازع فيه ، ولا محتاج إلى برهان .

ومجموع هذه المعانى – أعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال – هو كونه ذا جسم تعليمى . فإذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم .

فإن قيل: بم يعرف أن الجسمية شيء مغاير لهذه الأمور؛ فإنه ما لم يُعرف مغايرته لها ، لم يمكن إثباتها له ؟ قلنا: كونه موجوداً لا في موضع - أعنى جوهريته - أوضح شيء له ، وهو مغاير لهذه الأمور. وكونه شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمي ، أمر غير جوهريته ، وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته .

- (٢) وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك.
- (٣) وتعلم أن المتصل بذاته، غير القابل للاتصال والانفصال، قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين.

(٢) الانفصال أعم من الإنفكاك ، كما مر ذكره .

قال الفاضل الشارح: [احرز بلفظة (قد) المفيدة لحزئية الحكم ، عن الأفلاك]. وأقول: هذا غير مستقيم ؛ لأن الأفلاك قد يعرض لها الانفصال بأحد معانيه أعنى الوهي - ولأجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجىء بيانه ..

فالصواب أن يقال: إنه جعل الحكم جزئياً ، لأن بعض الأجسام - من الفلكيات وغيرها - غير منفصل ، لا لكونه غير قابل الانفصال ، بل لعدم أسباب الانفصال الخارجي فيه ، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم ، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات المكنة فيه ، على ما مر .

(٣) يريد بالمتصل بذاته ههنا ، « الصورة الجسمية » وهى التى من شأنها الاتصال لذاتها . واتصالها هو كونها بحيث يلزمها « الجسم التعليمي » فهى ذلك الامتداد الذى فى الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ، ومشكلا بسائر الأشكال .

والدليل على أن اسم و المتصل ، يطلق على هذه الصورة قول الشيخ :

- في [الشفاء].
- ف [فصل في أن المقادير أعراض] .

بهذه العبارة:

[أما الجسم الذي هو الكم ، فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة] . ولو حمل المتصل بذاته ههنا على « الجسم التعليمي » ، الذي هو المقدار ، لكان البرهان على إثبات « الهيولي » بحاله ، إلا أن الحق ما ذكرناه .

ويريد ب [القابل للاتصال والانفصال] ، « الهيولى » . وإنما قيد المتصل ، بالذات لأن المادة أيضاً متصلة ، ولكن بغيرها ، أعنى بالصورة . وإنما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله :

[قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين] .

(٤) فإذن ، قوة هذا القبول ، غير وجود المقبول بالفعل ، وغير هيأته وصورته .

لأن القابل للاتصال والانفصال: يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى ، للذى يقبلهما ، ويكون بعينه هو الموصوف بهما ، وهو المادة لا غير.

ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ: للذى يطرأ عليه أحدهما وينتنى بطريانه ، فلا يكون موصوفاً بالطارئ ، كالصورة التى تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال ، فلا تكون هى بعينها موصوفة بالانفصال ، فإن الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال، لأنه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ، ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

(٤) قوة الشيء: بمعنى إمكان وجود ه. وإمكان وجود ه ووجود متقابلان. فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده — أي في حال الاتصال — وبين وجود الانفصال المنافى للاتصال ، ظاهرة . والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال ، على ما سبق ؛ فهو شيء غير الاتصال ، قابل للاتصال والانفصال ، وهو « الحيولي » . فالمقبول ههنا هو « الصورة الحسمية » وهيئة ، الشكل التابع لوجودها ، وصورته « الجسم التعليمي » اللازم لها ؛ فإنه كالصورة للصورة الجسمية . وهذا أيضاً يدل على أن الشيح إنما أراد ب [المتصل بداته] :

« الصورة الجسمية » دون « المقدار » .

قال الفاضل الشارح: قوله:

و فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول . .

نتيجة قياس ملكور بالقوة . وذلك أنه ذكر :

« أن بعض الأجسام يحدث له الانفصال » .

فينبغى أن يضاف إليه:

« وكل ما يحدث ، فقوة حدوثه جاصلة قبل حدوثه ؛ وكل ما هو حاصل قبل شيء ، فهو غير ذلك الشيء » .

حى ينتج

(٥) وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته ، الذي

« فإذن قوة قبول الشيء ، غير وجود ذلك المقبول » . . .] .

وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين . ثم قال : [وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة ، لأنا إن قلنا : لا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ، ولا بد لذلك الانفصال من محل ، وليس محله الاتصال ، فلا بد من شيء آخر » كان غير صحيح ؛ لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل . والأمور العدمية لا تستدعى محلا ثابتاً ، فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ، ثم بيان أنها ثبوتية ؛ بأنها من الأمور الإضافية التي تستدعى محلا ؛ حتى إذا بيسنا أن ذلك المحل ليس هو الاتصال . ثبت شيء آخر هو ه الحيولي »]

وأقول : في هذا الكلام موضع نظر ، لأن أعدام الملكات ليست أعداما صرفة ، فهي تستدعى محالا ثابتة كالملكات . والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل _ على ما قال _ فقد أثبت محله ، وهو الذي من شأنه أن يتصل .

والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال، للانفصال، في كلامه، هو: الدخال مالا ينفصل بالفعل في الاحتياج إلى القابل؛ ليكون البرهان كليبًا. وأيضاً التنبيه على وجود القابل للانفصال، قبل طريانه وبعده ؛ إذ لا يبعد أن يوهم الاستدلال بوجود الانفصال، عدم وجود القابل له، فيظن أنه إنما يحدث حال الاحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده.

(٥) المتصل بذاته ما دام موجود الذات ، فهو ذو اتصال واحد متعين . ثم إذا طرأ الانفصال ، زال ذلك الاتصال الواحد المتعين ، فانعدم ذلك المتصل ، وحدث اتصالان اخران بالشخص ، ومتصلان آخران بحسبهما ، فهو عند الانفصال قد عدم و وجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً ، ولا يعود هو بعينه ؛ لأن إعادة المعدوم ممتنعة ؛ فإذن الشيء الذي فيم قوة الانفصال الباقى في الأحوال جميعاً ، هو متصل بذاته ، « وهو الهيولي ».

وتلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته ، وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلا ، فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ، ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال ؟

عند الانفصال يعدم ويوجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متحدداً ،

فإذن للجسم شيء غير الاتصال ، به يقوى على قبول الانفصال . وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى ، فهو « الهيولى » .

واعلم أن الأهم في هذا الباب أن يعلم أنه لا يمكن أن يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما ، وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المتشككين في وجود المادة ؛ وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل . حتى يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال . والانفصال ، فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد ، فلا يكون جسماً البتة ، بل هو المسمى بالمادة ؛ ولا بد من انضياف شيء ما ، متصل بذاته إليه حتى يصير جسها . فذلك الشيء هو الصورة . والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل ، وقابل للانفصال .

والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ، ينسون أن كون الجسم متصلا في نفسه أمر ذاتي مقوم للجسم ، والجوهر لا يتقوم بالعرض .

وأيضاً ينبغى أن تعلم أن الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها . أيضاً لا يعرضان للمادة ، إلا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتقف على أحوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره . كقولم : لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لا نعدامها ، ويحوجاً إلى مادة توجد في الحالتين ، لكان تعدد المادة – بسبب الا نفصال – بعد وحدتها ، مقتضياً لا نعدام المادة الأولى ، ويحوجاً إلى مادة أخرى ، ويتسلسل ؛ إلى غير ذلك من الشبه ؛ وذلك لأن المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة – بنفسها – بوحدة ولا تعدد ، بل إنما تنصف بهما عند تعاقب الصور .

والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفي الهيولى : [وهي أن الهيولى - على تقدير ثبوتها - إن كانت متحيزة : فإما على سبيل الاستقلال : فإذن كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين ، وأيضاً لم تكن هي بالمحلية أولى من الجسمية ، وأيضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى .

و إما على سبيل التبعية ، فإذن كانت صفة للجسمية . ولم تكن الجسمية حالة فيها . وإن لم تكن متحيزة ، استحال حلول الجسمية المختصة بجهة ، فيها بالبديهة] .

الفصل السابع وتنبيه

(١) ولعدك تقول : إن هذا إن لزم ، فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل ، وليس كل جسم - فيما أحسب - كذلك .

(٢) فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها ، واحدة .

وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة، فإن ما لا يتميز على سبيل الحلول فى الغير ، لا يجب أن يكون متحيزاً بالانفراد ، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ، ولايلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير .

(١) هذا هو الوهم ، وتقريره أن يقال : إنكم استدللتم بإمكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الأجسام ، على كونه مقارناً للقابل ، وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل ، فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل، كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة ، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم .

(٢) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم . وهو: بتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى . الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لاتبتى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال ، لا فى الحارج ولا فى الوهم . ثم بتذكر كون كل ذى حجم يحجب طرفيه من الملاقاة ، واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم ؛ فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شىء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود أو الوهم ، له ؛ وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى ، ولتخالفهما فيا لا يتعلق بهذا المعنى ، ككون بعضها فلكا ، و بعضها عنصرا ، وما يجرى مجراه .

واعلم أن الامتداد المذكور : قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلى ، جنساً كان أو نوعاً .

- (٣) وما لها من الغنى عن القابل ، أو الحاجة إليه ، متشايه .
- (٤) وإذا عُرف فى بعض أحوالها حاجتُها إلى ما تقوم فيه ، عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه . ولو كانت طبيعتها طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته ؛ فحيث كان لها ذات ، كان لها تذك الطبيعة .
- (٥) لأنها طبيعة نوعية محصلة ، تختلف بالخارجات وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى .
- وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك ، كما سبقت الإشارة إليه ف : [النهج الأول]

وإنما يكون، إذا أخذ وحده، موجوداً في الخارج لا شك في وجوده ، فالشيخ أخذه كذلك ، وأشار إليه بقوله : [طبيعة الامتداد].

فإن الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك ، كما مر . ولا شك فى أنه ، من حيث هو طبيعة " ، شيء واحد فى نفسه ، مغاير لسائر الطبائع .

- (٣) وذلك لأن الشيء المأخوذ من حيث هو هو ، لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمور المتقابلة معاً؛ فإن اختلف، فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضي الاختلاف.
- (٤) أى إذا صار بعض أحوالها وهو إمكان طريان الانفصال علبها ، وامتناع وجودها مع الانفصال معرفاً لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه ، عرف أن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل ، لكانت مستغنية حيث كانت .
- (٥) قد بيننا أن الطبيعة تكون بأى الاعتبارات مادة، وبأيها جنساً ، وبأيها نوعاً . فهذه الطبيعة الموجودة : ليست جنساً ، لأنها ليست بموقوفة على ما ينضاف إليها محصلاً إياها . ولا مادة . لأنها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما . فهى إذن نوعية محصلة .

عنها دون الفصول "

و إنما قال : [نوعية] .

ولم يقل : [نوع] .

لأنها إنما تصير نوعاً بانضياف معنى العموم إليها. فهى وحدها لا تكون نوعاً ، بل تكون نوعية .

وإنما ذكر اختلافهما بالخارجات عنها . دون الفصول . مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك ، لأن الشيء الذي يختلف بالفصول ـ وهو الجنس ، كالحيوان مثلا ـ يكون مقتضياً في بعض الصور لشيء كالضحك . وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضياً في سائر الصور له .

وكأن هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور . وهو أن يقال : كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان، دون غيره من سائر الحيوانات ، فلم لايجوز أن يكون الامتداد الحسماني مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام؟

فأجاب عنه بأن الامتداد الجسمانى الموجود ، طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها ، فهى إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفى جميع الأحوال ، بخلاف الحيوانية التى هى طبيعية جنسية غير محصلة ، وهى لا يمكن أن تقتضى شيئاً من حيث هى غير محصلة ، ثم إذا تحصلت بشىء انضاف إليها ودخل فى وجودها المحصل ، فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشىء غير الخارج عنها ، لم تقتضه مع غيره ؛ لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه .

والفاضل الشارح أورد الشك :

أولا: فى أن الجسمية طبيعية نوعية واحدة . بأن ماهيتها غير معلومة ، والاشتراك فى قبول الأبعاد الذى هو معلوم ، لازم لها . والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات .

وناقض بالوجود الذي يقتضى في الواجب تجرده عن الماهية ، وفي الممكن لايقتضى ذلك. وثانياً : بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل ، لا يقتضى وجوب الحلول ، بل يقتضى صحته ؛ فإذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر .

الفصل الثامن وهم وتنبيه

(۱) أو لعدك تقول: ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال آلبتة ، فإنه إنما ينفصل الجسم المركب ،ن أجسام والجواب عن الأول: أن الاحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد، من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال ، والمتصل بذاته لا ينفصل .

فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم . وفيه كفاية . ولا حاجة بنا إلى ما عداه ما لا نعلمه .

وعن المناقضة أن الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه . وعن الثانى أن الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول ، لما مر ، لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول .

والشكوك التى أوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء فى بعض الصور ، دون غيرها ، بخلاف الطبيعة النوعية ، متعلقة بسوء اعتبار الكليات ، وتنحل بمراعاة ما ذكرناه ، فلا فائدة فى التطويل بالإعادة .

(١) قد ذكرنا فى صدر النمط أن الأجسام إما مفردة وإما مؤلفة . وذكرنا المذاهب في الأجسام المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة .

و بتى حكم المؤلفة ، فنقول : من المذاهب المتعلقة بهذا الوضع فى الأجسام المؤلفة . مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره ، وهو قولم : إن الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق ، بل هى إنما متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة . وتألف البسائط إنما يكون بالنهاس والتجاور فقط . والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم ، فكان أصلا ، وينقسم و هم ما للحجة المذكورة .

ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها ، مختلفة . وربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية . وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها .

وذكر الفاضل الشارح أن القوم ذهبوا إلى أن تلك البسائط كرية الشكل ، وفيه نظر

بسيطة لا احمال فيها للانقسام ، إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام . وما يشبهها .

(٢) فإن خطر هذا ببالك ، فاعلم أن القسمة الوهمية

لأن الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات [الشفاء] .

أنهم يقولون : إنها غير متخالفة إلا بالشكل ، وأن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة .

وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب « إقليدس » أشكال العناصر والفلك . ومنهم من خالفهم في ذلك . وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في إيرادها .

وبالحملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام، وفي تجويز الانقسام الوهمي علبها .

ووجه تعلقه بهذا الموضع أن الحجة المذكورة فى نفى الأجزاء إنما اقتضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام الوهمى ، ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام الوهمى قابلاً للانقسام الانفكاكى . وكانت الحجة المذكورة فى إثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلاً للانقسام الانفكاكى .

فإذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك ، بل إنما تتصل بالتماس ، وتنفصل بزوال التماس . لكان إثبات المادة بالحجة المذكورة ، متعذراً .

فهذا الوهم هو هذا المذهب ، والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه أصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا .

(٢) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم ؛ وذلك لأن الطبيعة المتشابهة إنما تقتضي – حيث كانت – شيئاً واحداً غير مختلف . فالجزء الواحد الوهمي – من حيث الطبيعة – يقتضي ما يقتضيه سائر الأجزاء ، وما يقتضيه الكل ، وما يقتضيه الحارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة ؛ لاشتراك الجميع فيها .

ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة :

والفرضية ، أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين ، كالسواد والبياض في البُلقة ، أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماستين ، تحدث في المقسوم اثنينية ما ، يكون طباع كل واحدمن الاثنين طباع الآخر ، وطباع الجملة ، وطباع الخارج الموافق في النوع .

فإن قيل: لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه ، قلنا: لا نزاع فى ذلك ، وقد ذهبنا إلى القول به فى الفلك . إنما المقصود ههنا ، هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة ، وذلك يكفينا فى إثبات المادة .

والشيخ قد خص القسمة الفرضية ، والتي باختلاف عرضين ، بالذكر ؛ لأن أصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط ، بخلاف الفكية .

وقسَّم التي باختلاف عرضين :

إلى ما يكون بسبب عرضين قارين .

و إلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين .

وأراد بالقار ما للموضوع في نفسه .

وبالإضافي ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره .

وإنما بسط القول بذكر هذه الأقسام ؛ لأن الجميع مما يجوزونه ، ثم بين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ، ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة ، وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية ، غير مختلفة فها تقتضيه .

و إنما قال [طباع كل واحد] ولم يقل : [طبيعة كل واحد] لأن « الطباع » أعم من « الطبيعة » وذلك لأن « الطباع » يقال لمصدر الصفة الذاتية

إما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال.

أو في جواز قبولهما .

والأول ظاهر الفساد . والثاني حق .

وما يصح بين كل اثنين منها ، يصح بين اثنين آخرين ، فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية والانفكاكية ما يصح بين المتصلين ، ويصحبين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى ما يصح بين المتباينين .

(٣) اللهم إلا من عائق مانع ، خارج عن طبيعة الامتداد ، لازم أو زائل.

(٤) ولعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيًّا ، كان لا اثنينية

الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيها هو فيه أولاً و وبالذات من غير إرادة .

ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال ، حكم المتصلين ، وحكم المتصلين ، وحكم المتباينين .

(٣) هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصول؛ لسبب خارج عن طبيعة الامتداد ، مقارن له ويكون لازماً كما فى الفلك ، أو زائلاً كما فى الأجسام الصغيرة الصلبة مثلا .

وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا:

أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ، ومنفكًا عن العنصر ، ولا تجوزون انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر ، مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد، فلم لا تجوزون مثل ذلك فى البسائط المذكورة ؟

فيقال لهم : إنما نذهب لذلك لمانع ، وهو أن الصورة الفلكية – أعنى النوعية – أمر مقارن للامتداد الجسمى مانع إياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير ، وأنتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع ، فإذن لا مانع لها – من حيث هي – عن الانفصال والاتصال .

(٤) معناه أن كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة ، فمن

بالفعل ، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة ، بل يكون نوعه في شخصه •

الفصل التاسع تشبيه

(۱) كل نوع يحتمل أن تكون له أشخاص كثيرة ، فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي ، فإنه لا يوجد للأشخاص المحتملة المستحيل أن تتعدد أشخاصه في الوجود ، أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا مغنى قوله : [إن نوعه في شخصه] .

وذلك لأنه لووجد منه شخصان ، لكانا متساويين في الماهية ، وكان كل واحد منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما ، مع وجود المانع منه . هذا خلف.

وهذا حكم كلى نافع فى العلوم الطبيعية ، قد أتجر الكلام إلى ذكره فى أثناء حل هذه الشبهة .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية في الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل] .

وذلك سهو منه ؛ لأن الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع .

واعترض : أيضاً [بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ، ومتجددة عند الاتصال ، وهي أمور متشخصة ، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها] .

وجوابه : أنا سلمنا أن وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن.

وأورد اعتراضات أخرى تجرى مجرى هذين .

(١) هذا الفصل لا يوجد فى بعض النسخ . ويوجد فى بعضها مترجماً بالإشارة ، وفى بعضها بالتنبيه ، وفى بعضها بلا ترجمة .

أن تكون لذلك النوع ، اثنينية ولا كثرة تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه . أى لا يوجد من ذلك النوع إلا شخص واحد . وكيف توجد أثنينية أو كثرة لأشخاص ذلك النوع ، والعائق عنه لازم طبيعي ؟ •

الفصل العاشر تذنيب

(۱) أليس قد بان لك أن المقدار -- من حيث هو مقدار -- أو الصبورة الجرمية -- مقارنة لما ويشبه أنه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً ؛ وذلك لأنه تقرير للمسألة المذكورة .

قال الفاضل الشارح في شرحه : [كل ماهية إما أن يكون نفس تصورها مانعاً عن الشركة ، فإذن لا يحصل منها إلا شخص واحد .

أولا يكون ، وإذن يكون تشخص الشخص الذى يدخل منها فى الوجود زائداً على الماهية ، فذلك الزائد إن كان لازماً ، لم يحصل منها إلا شخص واحد لا يقبل الانفكاك ، وإلا فيلزم الخلف] .

وفى مصدر هذه القسمة نظر ؛ لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعاً عن الشركة إلا إذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه .

(١) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين .

قال الفاضل الشارح: [هذه المسألة تفريع على إثبات الهيولي، وإذا لم تكن من بيان مقومات الحسم المقصود في هذا النمط سماها « تذنيباً » . . .]

والمشهور عند الجمهور أن العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كانت أجزاؤه منتفشة فتندمج ، أو يتحلل بعض الأجزاء وينفصل .

تقوم معه وتبكون صورة فيه ، ويبكون ذلك هيولاها وشيشًا هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ؟ ولتكن هذه هى الهيولى الأولى ، فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص فى بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه ه

الفضل الحادى عشر إشارة

(١) يجب أن يكون محققا عندك أنه لا يمتد بُعْدٌ في ملاء أو خلاء - إن جاز وجوده - إلى غير النهاية .

والصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس.

وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدًّا .

فالشيخ أزال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة فى نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب ؛ فإن ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها ، فيصير العظيم صغيراً، وبالعكس.

وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف ، لأن هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوعن مقداره المعين، لسببيقارنها ؛ بليفيد التجويز و إزالة الاستبعاد . ولذلك قال الشيخ : [ولا تستبعد]

وللمناف فال السيخ . [ود السنيان

واحتر ز عن الفلك بقوله: [أن لا يتخصص في بعض الأشياء] .

و يوجد فى بعض النسخ بعد قوله : [ولا صورة جرمية له] [ولتكن هذه هى الهيولى الأولى] .

وقيدها بد الأولى ، ؛ لأن مادة كل مركب تكون هيولاه وإن كان جسها .

(١) أقول : هذى مسألة تناهى الأبعاد ، وهي إحدى المقاصد في العلم الطبيعي ، وهي أيضاً مبدأ لمسائل أخرى :

منها مسألة إثبات محدود الجهات _ كما سيأتى بعد _ وهي أيضاً من الطبيعيات .

ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها _ أعنى المقدار _ عن الهيولى ، وهي من علم ما بعد الطبيعة . ولبيان هذه المسألة أوردها ههنا .

وقد دل بقوله [يجب أن يكون محققاً عندك]

على أنها إحدى المطالب الحليلة .

قال الفاضل الشارح: لما بيتن الشيخ أن الجسم مركب من الهيولى والصورة ، أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه:

كل جسم متناه ، وكل متناه مشكل ، فالجسمية لا تنفك عن الشكل ، والشكل لا يحصل ، إلا مع المادة ، فالجسمية لا تنفك عنها .

وهذه حجة عول عليها أفلاطون فى أن الأبعاد لا تفارق المادة ، فإن الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة إلهيات « الشفاء » أنه ليس يجوز أن بـُعداً قائم لا فى مادة ؛ لأنه إما أن يكون متناهياً ، أو غير متناه .

والثاني باطل ؛ لأن وجود ُبعد غير متناه ، محال .

و إذا كان متناهيا، فانحصاره في حد محدود ، وشكل مقدر ، ليس إلا لانفعال عرض له من خارج _ لا لنفس طبيعته _ ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها ، فتكون مفارقة ، وغير مفارقة . وهذا محال .

ثم قال : وهذه المسألة - أعنى إثبات تناهى الأبعاد - مبنية على أربع مقدمات : الأولى : أن الأبعاد غير المتناهية ، لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد ، كساق مثلث يمتدان إلى غير النهاية .

والثانية : أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ، مثلا يكون البعد الأول ذراعا ، والثانى زائداً عليه بنصف ذراع ، والثانث زائداً على الثانى أيضاً بنصف ذراع ، وهلم جرا .

وينبغى أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينها ، المشتمل على تلك الزيادات ، غير متناه في الطول .

- (٢) و إلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واجد ، لا يزال البعد بينهما يتزايد.
- (٣) ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات .
- (٤) ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير الا ترى أنا إذا نصفنا خطاً ، وجعلنا أحد نصفيه أصلاً ، وزدنا عليه نصف النصف الآخر . تم ننصف النصف الباق ، وهلم جراً إلى غير الباية .

- وهذا غير ممتنع بحسب الفرض ، بسبب احمال كل مقدار للانقسامات غير المتناهية - فإذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل ، غير متناهية ، والأصل يتزايد لا إلى نهاية ، مع أنه لا يتمي إلى مساواة الحط الأول المنصف .

فثبت أن هذه الزيادات _ إذا كانت تتناقص _ لا يلزم من كونها غير متناهية ، أن يصير المزيد عليه غير متناه ، أما إذا كانت بقدر واحد ، أو كانت متزايدة ، فالمطلوب حاصل .

وَلَمَا كَانَ المثل موجوداً في الزائد ، اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد .

الثالثة : أنه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد، إلى عبر النهاية ، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض ، بغير نهاية .

الرابعة : أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه ، قد توجد بعداً واحداً ، فكل بعد أخذته ، وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه .

ونرجع إلى المن فنقول: إنما قيد (الحلاء) في صدر الفصل بقوله: [إن جاز وجوده] لأن الحلاء عنده ممتنع الوجود ، فلا يصح وصفه بكونه متناهياً ، بل يصح أن يقال [لو ثبت وجوده لكان متناهياً]

- (٢) بان للمقدمة الأولى.
- (٣) إشارة إلى المقدمة الثانية.
- (٤) إشارة إلى المقدمة الثالثة.

النهاية ، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية .

(٥) ولأن كل زيادة توجد ، فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد .

(٦) وأية زيادات أمكنت ، فيمكن أن يكون هناك بعد

(٥) إشارة إلى المقدمة الرابعة ، ثم شرع في تركيب الحجة عنها .

(٦) شروع في الحجة ومعناه :

كل واحد من زيادات يمكن وجودها ، فإنما يمكن أن يشتمل عليها بنعد ، ويبين هذه القضية بقوله : [و إلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان] . أقول و بحتمل أن يكون قوله : [وأية زيادات أمكنت]

متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة ؛ أى : وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معها ، فإنها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد .

ويكون قوله : [فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك المكن] .

قضية معللة بقوله : [ولأن كل زيادة] .

فتكون هذه الفاء جواباً لهذه اللام ، ويكون تقدير الكلام :

ولأن كل واحد من الزيادات ، وكل مجموع منها ؛ موجود في بعد ، فإذن يمكن أن يوجد بعد " يشتمل على مجموع الزيادات المكنة غير المتناهية .

وعلى الوجه الذى فسره الشارح، لا تكون اللام للتعليل فى قوله: [ولأن كل] ولا لإيراد لفظة: [أن] وجه.

قال: وتركيب البرهان أن يقال:

إما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات غير المتناهية ، أو لا يكون .

والثانى باطل ؛ لأنه لا يخلو :

إِما أَنْ يُوجِدُ بِينَ الامتدادين بعد ً لا يُوجِد فوقه بعد آخر ، أو لا يُوجِد .

يشتمل على جميع ذلك المكن ؛ وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان .

والأول يوجب انقطاعهما ، مع فرض اللاتناهي ، وهو باطل .

والثاني يقتضي أن لا تكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة في بعد آخر .

فإذن صدق على كل زيادة أنها حاصلة فى بعد ، ومتى صدق على كل واحدة أنها حاصلة فى بعد ، صدق على المجموع أنه حصل فى بُنعد .

فإذن وجب أن يفرض بين الامتدادين بعد "يشتمل على الزيادات غير المتناهية، مع كونه محصوراً ببن حاصرين . هذا خلف

فثبت أن القول بلا نهاية الأبعاد يؤدى إلى أقسام كلها باطلة .

قال : وجميع هذه المقدمات جليلة ، إلا مقدمة واحدة ، وهي قولنا :

آ لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة فى بُعد ، وجب أن يكون الكل حاصلا فى بُعد]

فإن للمُطالب أن يُطالب عليه بالدليل. وهذه المقدمة إن أمكن إثباتها بالبرهان ، استمر البرهان ، و إلا سقط .

وأقول: إنه لم يجعل كون الكل حاصلا فى بعد ، معللا بكون كل واحد حاصلاً فى بعد أيضاً ، بل جعله معللا بكون كل واحد ، وكل مجموع . ، يمكن أن يوجد أيضاً ، حاصلا فى بعد .

والفاضل الشارح لما جعل قوله [وأية زيادات أمكنت]

غير متعلق بالمقدمة الرابعة . حصل له من تفسيره المذكور ، ونظمه البرهان على وفق تفسيره . مقدمة "غير جليلة .

وأما على الوجه الذى فسرناه ، فليس كذلك ؛ لأنه إذا ثبت حصول كل مجموع موجود فى بعد ، وكان مجموع الزيادات غير المتناهية مجموعاً موجوداً . وجب حصوله أيضاً فى بعد .

ثم قال : لما كانت هذه القضية - يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات - غير بينة ، قصد إثباتها بإبطال نقيضها ، وهو قوله :

[و إلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان]

- (٧) فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة .
- (٨) فيصير البعد بين الامتدادين مجدودًا في التزايد عند حدلا يتجاوزه في العظم.
- (٩) وهذاك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده .
- (١٠) وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما عكن ، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود ، وذلك محال .

قال : المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات .

فالمعنى : أنه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات ، لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر . وحينثذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد ، فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بحد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه .

- (٧) يعنى يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد" مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد غير المتناهية التي هي موجودة بالقوة .
- (٨) أي إذا كان لإمكان الأبعاد التي تفرض بينهما نهاية ، وجب أن ينتهي البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه .
- (٩) أى إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه ، فقد وجب انقطاعهما . (١٠) أى إذ لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد، وحينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الحملة المتناهية التي فرضنا أنه لا يمكن الاشتمال على أكثر منها ، وهو محال .

فقوله [وهو ذلك المحدود]

أى أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول.

قال : فظهر من جملة ذلك أنه لو لم يصر بـُعد واحد مشتملا على الزيادات غير المتناهية ، لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين ، والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم .

(١١) فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بُعد بين

(١١) ومعناه ظاهر.

فإن قيل : الحجة مبنية على فرص ُبعد هو آخر الأبعاد ، وذلك لا يمكن إلا مع فرض تناهى الامتدادين ؛ إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد ، فلا بعد هو آخر الأبعاد .

فإذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب.

فنقول: لا شك أنا إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية ، لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات غير المتناهية . ولكن ذلك لا يضرنا لأنا نقول: القول بكونهما غير متناهيين يؤدى إلى القول بكونهما متناهيين ، فيكون خلفاً ، وذلك لأنا نقول: إما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات ، أو لا يكون ، فإن كان فوجب أن لايكون بعد آخر فوقه ، لأنه لو كان بعد فوقه ، لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذى هو فوقه ، فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات .

و إن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات ، كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، والذى هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الأبعاد ؛ إذ لو لم يكن آخر الأبعاد ؛ لكان فوقه بعد آخر ، ولكان ذلك الفوقاني مشتملاً عليه ، وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف .

فثبت أن الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة .

أقول : هذا القسم الأخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع ، متصلة غير واضحة اللزوم : فإن تطرق خلل إلى هذا الكلام ، فإنما يكون منه .

وقد ذكر هذا الفاضل – فى جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى – هذا المعنى ، بعبارة أخرى ، هى : [أن كل واحدة من الزيادات غير المتناهية ، إما أن يكون حاصلاً فى بعد آخر فوقه ، أو لا يكون .

فإن لم تكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر ، كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر ، كانت هناك زيادة غير موجودة فيه ، آخر ، إذ لو كان ، لكانت موجودة فيه ، فحينئذ قد انقطعا ، وكانا متناهيبن .

الامتدادين الأولين ، فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية ، فيكون مالا يتناهى محصورًا بين حاصرين . هذا محال .

(۱۲) وقد تُستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة ، أو لا يستعان ، ولكن فيما ذكرناه كفاية .

وإن كان كل زيادة منها حاصلة في الغير ، فإما أن يكون الكل حاصلاً في بعد أو لا يكون .

ومحال أن لا يكون ؛ لأنا قد بينا أن البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط ، بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر ؛ فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة فى بعد واحد ، وذلك محال من وجهين :

الأول : أن ذلك البعد غير متناه ، مع كونه محصوراً بين حاصرين .

الثانى : أن البعد المشتمل على جميع الزيادات ، إن كان فوقه آخر ، فهو غير مشتمل على الجميع ؛ لأنه لا يشتمل على ما فوقه .

وإن لم يكن فوقه بعد آخر ، فقد انقطع الامتدادان .

فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى إلى أقسام كلها باطلة] .

والغرض من إيراده أن ثانى المتصلة المذكورة - أعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر - جعله لازماً هناك، لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد، وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد ؛ صارت هذه المتصلة واضحة اللزوم ، بخلاف تلك .

وإنما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد ، لكون الكل حاصلا فى بعد ، على ما مر ذكره .

فهذا ما يمكن أن يوفى هذا الموضع، وإنما اقتقينا كلام الفاضل الشارح ، لأنه بذل المجهود فيه .

(١٢) الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لحط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة ، فيلزم أن يوجد في الحط أول نقطة يسامتها القطر .

الفصل الثانى عشر إشارة

(۱) فلقد بان لك أن الامتداد الجسماني ، يلزمه التناهي في المناهي في الوجود .

ويستحيل أن يوجد ، لوجود نقطة يسامها قبل كل نقطة ، فيازم الحاف .

والوجه الذي لا يستمان فيه بالحركة هو : المبنى على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى، على ما يبتى منه بعد أن يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدر ما ، منه .

وبيان امتناع تساويهما ، لامتناع كون الجزء مساوياً للكل ، وامتناع التفاوت في الجهة التي تربيان امتناع بفرض التطبيق . فيلزم الحلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها .

وهما مشهوران .

(١) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى ، فبيَّن :

أولا : لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي .

ثم بني البرهان عليه .

أما بيان الأول: فهو أن الشكل وإنقيل في تعريفه: إنه ما أحاط به حد أو حدود، كنه إذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكيفيات.

والحد _ في هذا الموضع _ هو النهاية .

وكان المفهوم من الشكّل هو هيأة شيء يحيط به نهاية واحدة ، أو أكثر من واحدة ، من جهة إحاطتها به .

فإذن الشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل ، والامتداد الحسماني متناه ، فهو ذو شكل.

وهذا قوله : [فلقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي، فيلزمه الشكل] .

وفائدة قوله : [أعنى في الوجود] . .

(۲) فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه ، لو انفرد بنفسه ، بنفسه ، عن نفسه ؛ أو يلحقه ويلزمه ، لو انفرد بنفسه ، عن سبب فاعل مؤثر فيه ؛ أو يلزمه لسبب الحامل والأمور التي تكتنف الحامل .

(٣) ولو لزمه منفردًا بنفسه ، عن نفسه ؛ لتشابهت

أن الامتداد لا يستلزم الشكل ، من حيث ماهيته ؛ لأنه يمكن أن يتصور غير متناه ؛ وحينئذ لا يكون ذا شكل ، بل إنما يستلزمه من حيث إنه فى الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه .

(٢) قال الفاضل الشارح: تركيب الحجة أن يقال:

[لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون لنفسها، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون علا لله يكون حالاً ولا محلاً .

وهذه قسمة منحصرة . وثانى الأقسام محذوف لظهوره ، وذلك لأن الحال إن كان لازما ، كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية .

وإن لم يكن لازماً ، 'فيستحيل أن يكون علة لوجود ما هو لازم . أعنى الشكل .

وباقى الأقسام مذكور] .

وأقول : كلام الشيخ مشعر بأن الأقسام ثلاثة ، ووجهه أن يقال :

لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هيمنفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها ،

أو لا يكون كذلك ، بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم .

والأُول : إما أن تكون لنفس الجسمية ، أو لشتي تحما غيرها .

وهما القسيان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الاتبتداد بنفسه .

فهذه ثلاثة أقسام لا رابع لها .

ويظهر منه أن تربيع القسمة وحذف أحد الأقسام مما لا حاجة إليه ، ولا هو مطابق للمتن .

(٣) هذا أول الأقسام. وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه

الأجسام في مقادير الامتدادات ، وهيئات التناهي ، والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما ، يلزمه ما يلزم كليته .

منفرداً عن المادة ، وما يكتنف المادة من الاواحق ، كالفصل والوصل ، وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات .

وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه:

أولا: في نفس المقادير ؛ وذلك لأن الاختلاف فيه ، إنما كان بسبب الفصل والوصل ، والتخلخل والتكاثف ، والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك.

وبالحملة يسبب انفعالات المادة عن غيرها .

ثم فيها يتبع المقادير : وهو هيئآت التناهي والتشكلات : وإنما قال : [هيئآت التناهي]

ولم يقل: [التناهي].

لأن التناهي لا اختلاف فيه .

والفرق بين هيثآت التناهي ، والتشكل ، هو الفرق بين البسيط والمركب ، وذلك لأن هيأة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي .

والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض.

ثم قال : وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتدادات ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه ؛ فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً : أى لو فرض أقل قليل من الامتداد ، لكان الموجود من المقدار ، على هذا الفرض ، أكثر كثير منه .

وإذن لا تكون الجزئية ولا الكلية ، ولاالقلة ولا الكثرة .

والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الأصل ، بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما ؛ لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ، ويلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير ، والتغاير في الاحتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة .

فالحاصل أن المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد ، وهو عدم التغاير في الأجسام . وإنما عبر الشيخ عنه بلوازمه للإيضاح .

والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارناً لجميع العوارض المادية

(٤) ولو لزم ذلك بسبب فاعل موَّثر فيه ، وهو منفرد بنفسه ، لكان المقدار الجسماني ، قابلا في نفسه – من غير كالبساطة والتركيب ، وقبول الانقسام والالتئام ، والكلية والجزئية ، منفصلاً عن الغير ، والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود ، إلا أنه أسقط اسم المادة منه ، وحرم التفظ به قولا فقط ، وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلاثة عالات .

أحدها: تشابه المقادير.

والثاني: تشابه الأشكال.

والثالث: تشابه الجزء والكل في عوارضهما .

على أن كل واحد منهما محال برأسه .

ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد، ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة، وأطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلا على سوء فهم قائله؛ حاشاه عن ذلك .

وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً مما قررناه ، فلا فائدة في إيرادها .

(٤) هذا هو القسم الثانى من الثلاثة ، وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى لسبب فاعل مباين للامتداد، مؤثر فيه، والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق .

وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى ــ فى نفسه من غير هيولاه ــ قابلاً للفصل والوصل ؛ لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلاً بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض ؛ وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر .

وبالحملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها ، في الامتداد ، إلا بعد كونه متأتياً لأن ينفعل ، و يكون فيه قوة الانفعال ، التي هي من لواحق المادة . فإذن حصولها يقتضي كونه مادياً ، وقد فرضناه منفرداً عنها ، هذا خلف .

وما أورده الفاضل الشارح ههنا _ وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضى كونه قابلاً للفصل والوصل ؛ لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم ، كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة _ ليس بقادح فى الغرض ؛ لأن الشيخ لم يجعل

هيولاه ـ للفصل والوصل ، وكان له فى نفسه قوة الانفعال . وقد بانت استحالة هذا .

(٥) فبقى أنه بمشاركة من القابل م

الفصل الثالث عشر وهم و إشارة

(١) أو لعلك تقول : وهذا أيضًا يلزمك في أشياء أخر ؛ في المجزء المفروض من الفلك ، ليس له شكل الفلاك ؛ لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل ، بل عليه وعلى لزوم الانفعال ، بدليل قوله :

[وكان له في نفسه قوة الانفعال] .

ومعلوم أن أشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدل إلا بعد إمكان انفعالها .

واعلم أنه ألزم المحال في القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً ؛ وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط.

(o) أى لما أظهر فساد القسمين المذكورين، تعين كون هذا القسم حقًّا . ويوجد في بعض النسخ بعده :

[فللهيولى إذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه ، كالتناهى والتشكل] وهذا نتيجة البرهان المذكور ، وثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها إلى الهيولى ، لا فى ماهيتها . فإذن هى لا تنفك عن الهيولى . وذلك هو المطلوب .

(١) هذا شك يرد على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم .

وتقريره: أنكم قلم: لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل ، هو نفس الامتداد ؛ لأن الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة ، وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً .

ثم تقول : إن الشكل للفلك مقتضى طباعه ، وطبع الجزء وطبع الجزء وطبع الكل واحد .

(٢) فنقول لك .

ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله ؛ مع أنكم تدهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه ، الذى هو فى الجزء والكل واحد؛ فإذا جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك – مع عدم اختلاف مقتضيه – فلم لا تجوزون مثله فى الامتداد المذكور ؟

فقوله : [وهذا أيضاً] .

إشارة إلى قوله في الفصل : [وكان الجزء المفروض من مقدار ما ، يلزمه مايلزم كليته] ونبه بقوله : [أشياء أخر] .

على أن هذا الإشكال ليس في الفلك وحده ، بل في جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها ، كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسط الأجرام .

وقيد الجزء بر[المفروض].

لأن البسيط إنما يتأخر وجود جزئه عنه - بخلاف المركب - وتكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة ؛ فإذن وجب تقييده بالسبب ؛ ولما كان الفرض أعم إلاسباب ، خصه بالذكر.

(٢) يريد أن يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في إحداهما دون الأخرى .

وتقريره مجملاً: أن الفلك له مادة " - قد عرض له بسببها الكلية والجزئية - وفاعل " أوجب حصول المقدار والشكل فيها، فصيترها كُلاً ، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزأً له بعده ، مثل ذلك ؛ لاستحالة أن يكون الجزء كالكل ، ما دام الجزء جزءاً والكل كلاً .

وأما الامتداد المنفرد عن المادة ، فلا يتصور له جزء ولا كل ، فضلاً عن سائر عوارضهما ، بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير .

فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه .

(٣) إن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه تلك الجرمية ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها ، أو عن

(٣) معناه أن الشكل حصل الفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه:

أولاً : تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به .

معن نفس هيولاه ، ولا عن الشكل المعين الذي لزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ، ولا عن صورتها الحسمية .

ويريد بتلك القوة ، الصورة النوعية للفلك . والقوة ' ؛ اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره ، من حيث هو غيره .

والطبيعة تطلق على معان متناسبة . والمراد ههنا هو الذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته . فطبيعة القوة هى ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره ، أو المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره .

ثم قال : فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل ، وجب - بإيجاب ذلك السبب المذكور ، الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى - أن لا تكون صورة الشكل ولا شكله لما يكون - بالفرض ، بعد حصول صورة الكل - جزءً اله وقد وجب ذلك ؛ لكونه بالفرض جزءً الكل ، بعد حصول صورة الكل : أى لما أوجبت الصورة النوعية للهيولى ، الامتداد المعين والشكل المعين ، أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكل ، مثل ما للكل لكونه جزءً احادثاً بعد الكل .

وقد اختلفت النسخ ههنا. فني بعضها تكرر لفظة: [صورة الكل]. إحداهما مخفوضة ؛ لكون الحصول. مضافاً إليها ؛ والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله: 1 لا يكون].

ومعناه : لا يكون للجزء صورة والكل بعد حصول صورة الكل . وهو الأصح .

وفى بعضها لم تتكرر لفظة : [صورة الكل] .

و يكون فاعل قوله : [لا يكون] .

ضميراً يعود إلى لفظ [ذلك] .

في قوله : [فلما وجب لها ذلك] .

جرميتها ، فلما وجب لها ذلك ، وجب - بإيجاب ذلك السبب - أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءًا ، ما للكل ، لكونه جزءًا مفروضًا بعد حصول صورة الكل .

(٤) فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة وبحملها ، ويتجزؤ بها .

(٥-) وأما المقدار - لو انفرد ، ولم يكن هناك شي لا يوجب

يعنى الشكل المتقدم ذكره .

و يجوز أن يكون فاعل قوله : [لا يكون] .

هو:[ما].

في قوله : [ما للكل] .

و يكون على هذا التقدير . [ما] .

هذه موصولة بمعنى الذي .

- (٤) أى هذه الحال للفلك عن عارض ، وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ، ومانع ، وهو كون الجزء جزءاً مفر وضاً بعدحصول الكل ؛ فإن هذا المعنى هوالمانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ؛ ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة إياها ، المتجزئة معها بطريان الانفصال عليها .
- (٥) يريد أن المقدار لو انفرد ، لم تكن الكلية والجزئية أصلاً ، فضلاً عما يلزمهما ؛ لأن نفس طبيعة واحدة لا تقتضى الاختلاف بالكل والجزء . وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة ، فإذن لا اختلاف هناك .

وتختلف النسخ ههنا ، فني بعضها هكذا : [لم يصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل] .

وهي أصح .

وفي بعضها : [لامن نفسها ، لا من علة ، ولا من مقارنة قابل] .

شيئًا إلا الطبيعة المقدارية . وتلك الطبيعة هي نفسها واحدة ، لم تصر كُلًا وغير كل بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل - فلا يجب أن يستحق شيئًا معينًا مما يختلف فيه ، حتى نفس الكلية والجزئية . فليس يمكن أن يقال ههذا : لحقها من غيرها شيءً - بحسب إمكان وقوة ما ، أو صلوح موضوع - لحوقا سابقا ، ثم تبع ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة ،

وتقريره : لم تصر كلاً وغير كل بحسب الفرض المذكور فى الفصل المتقدم إلاً من نفسها ؛ لأنه لا علمة ولا قابل هناك . والاختلافُ من نفسها باطل ؛ لأنه لا بجب أن · يستحق الاختلاف .

ثم قال : [فليس يمكن أن يقال ههنا : لحقها شيء من غيرها] .

يعنى من الفاعل.

ثم قال : [بحسب إمكان وقوة ما] .

يعنى المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي إليها ، لكونه صورة .

ثم قال : [أو صلوح موضوع] .

يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل إليه لكونهما عرضيين . وقيده بر [ههنا] .

لأن الفلك فيه : فاعل ؛ هو الصورة النوعية .

ومادة : هي هيولاه .

وموضوع: هو جرم الفلك.

ثم تبع ذلك اللحوق أن خالف فيه الجزء الكل .

واعترض الفاضل الشارح: بأن تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية بالمادة ، غير صحيح ؛ لأن مادتى الكل والجزء: إن اتحدتا ، كانت الصورة وجزؤها حالين فى محل واحد ، ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخر .

الفصل الرابع عشر تنبيه

(١) هذا الحامل إنما له الوضع من قِبَل اقتران الصورة

الجسمية ,

و إن تباينتا ، كانت المادة متخالفة فى الكلية والجزئية . وحينئذ إن احتاجت إلى مادة تسلسلت المواد . و إلا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيها من غير احتياج إلى مادة .

فإن قيل : تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزَّمها بسبب ؛ لكونها أولى بأن تكون كلاً . منه ، قلنا : فليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة .

والجواب: أنّ المادة هي منشأ الاختلاف؛ فهي تختلف بذاتها ، ويختلف غيرها من الصور والأعراض المادية بها ، كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ، وتصير الأشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه ؛ فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى المواد ولم تحتج هي إلى غيرها .

(١) أقول: يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع ، أمر لا يقتضيه ذاتها ، بل إنما تستفيده من الصورة الحسمية .

وهذه مسألة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية ؛ وذلك لأن البرهان عليه أنها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت :

إما ذات وضع ، أو غير ذات وضع ؛ والقسمان باطلان :

أما الأول : فلأنه مناف للحكم المذكور .

وأما الثانى: فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل.

والوضع يطلق على معان :

منها : كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه .

ومنها : حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض .

ومنها : ما هو المقولة المشهورة .

- (٢) ولو كان له في حد ذاته وضع ، وهو منقسم ، كان في حد ذاته ذا حجم .
- (٣) أو غير منقسم ، كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة .
- (٤) نقطةً إِن لم ينقسم البتة ، أو خطًّا ، أوسطحًا إِن انقسم في غير جهة الإشارة .

والمراد ههنا هو الأول.

والمعنى أن الصورة الجسمية ، هي العلة في كون الهيولي ذات وضع ، ويتبين منه أنها هي التي تفيد تشخص الهيولي وتـَعيُّنها، على ما سيأتي بعد .

(٢) أي لو كان للحامل وضع ، وهو قائم بذاته خال عن الصورة ، فلا يخلو : إما أن يكون منقسها على الإطلاق ، وفي جميع الجهات ؛ أو لم يكن .

فإن كان منقسماً في جميع الجهات ، كان ـ بانفراد ذاته عن الصورة ـ جسماً . ذا حجم ، وقد كان حاملاً للحجم . هذا خلف .

(٣) وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق. ف [غير عطف على قوله: [وهو منقسم] . منقسم].

ويريد به أن الحامل إن كان بانفراده ذا وضع ، وكان غير منقسم ، كان بانفراده مقطع منتهى إشارة ؛ وذلك لأن الإشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهى إلى المشار إليه، وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد ؛ لأنه لو انقسم في تلك الجهة ، لكان وراء المقطع شي المن المشار إليه ؛ فإذن لا يكون المقطع مقطعاً .

فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ؛ وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة تمتد إليه ولا تتجاوزه ، يكون مقطعاً لها ، وهذا هو المراد من قوله :

[أو غير منقسم ، كان في حد ذاته مقطع منتهي إشارة] .

(٤) أي ذلك المقطع لا يخلو:

إما أن لا ينقسم في جهة أخرى ، أو ينقسم .

الفصل الحامس عشر تنبيه

(۱) فلو فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ، ثم لحقتها الصورة ، فصارت ذات وضع مخصوص.

والثانى لا يخلو:

إما أن ينقسم في جهة واحدة ، أو ينقسم في جهتين .

وكان الحامل على التقدير الأول نقطة ، وعلى التقدير الثانى خطا ، وعلى التقدير الثالث سطحاً.

و إنما لم يحتمل قسما آخر ؛ لأن الأبعاد الجسمية ثلاثة ، وإذا فرض أجدها مأخذاً للإشارة ، لم يبق إلا اثنان .

فالحاصل أن الهيولي لو كانت ذات وضع بانفرادها ، لكانت :

إما جسها ، أو نقطة ، أو خطبًا ، أو سطحاً : وكلها باطل ، فكونها ذات وضع بانفرادها ، باطل .

و بطلان كونها أحد هذه الأشياء ، يتبين من تصور ماهياتها ، فإن أبلحسم والحط والسطح ، لكونها متصلة الذوات ، قابلة للانفصال ، تكون محتاجة إلى حامل ، فهى غير الحامل .

والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة في غيرها ، و إلا لكانت جزءاً لا يتجزأ ، والحامل لا يكون حالا ، فهي ليست بنقطة .

ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ، ووسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يحتج فيه إلا إلى قسمة .

(١) يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها ، وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم .

وتقريره : أنا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية ، وكانت بلا وضع بالضرورة ، لما مر - ثم فرضنا أن الصورة لحقتها وصارت حينئد ذات وضع بالضرورة ، لامتناع وجود جسم غير ذى وضع – لكان لا يخلو :

(٢) فليس يمكن أن يقال: إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك، كما يمكن أن يقال، لو كانت في صورة توجب لها وضعًا هناك، أو كان قد عرض لها وضع هناك، ثم

إما أن لا تتحصل الهيولى في موضع من المواضع ، أو تتحصل . وإن تحصلت فلايخلو: إما أن تتحصل في جميع المواضع ، أو في بعضها دون بعض .

والأول والثاني من هذه الأقسام محالان ببديهة العقل.

والثالث أيضاً محال ؛ لأن ذلك الموضع :

والثالث أيضاً محال ؛ لأن ذلك الموضع :

إما أن لا يكون أولى بها من غيره ، أو يكون أولى .

فإن لم يكن أولى ، كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع ، فكان حصولهما فى ذلك الموضع دون غيره ، ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح ، وهو محال بالبديهة .

و إن كان أولى بها ، فالأولوية :

إما أن تكون حاصلة قبل أن تلحقها الصورة ، أو حصلت بذلك.

وهدان قسمان ، وهما أيضاً محالان ، مع أن لكل منهما نظيراً في الوجود .

والشيخ أوردهما، وأورد نظير يهما، وبيَّن الفرق بينهما وبين النظيرين، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهة للإيجاز.

(٢) هذا بيان امتناع القسم الأول ، والفرق بينه وبين نظيره :

أما بيان الامتناع ؛ فبأن هذا لا يمكن ههنا ؛ لأن الهيولى ــ قبل الصورة ــ كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة ، فلا يمكن أن يقال : إن ذلك ــ أى حصولها فى ذلك الموضع ــ إنما كان لأن الصورة إنما لحقتها هناك ؛ وذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ، ولا فى موضع آخر .

مم أشار بقوله: [كما يمكن أن يقال] .

إلى نظيره فى الوجود ، وهو أن تكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعاً هناك ، كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعي ؛ فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك .

لحقتها الصورة الأخرى . وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه ؟ لأنها مجردة بحسب هذا الفرض .

(٣) وليس عكن أيضا أن يقال : إن الصورة عينت

أو كان قد عرض لها وضع هناك ؛ كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعى للماء فعرض له وضع هناك ، ثم فسدت صورة الجزأين لسبب ، ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص ؛ لكون ذلك الموضع أولى بها ، والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق ، بحسب الصورة السابقة والأحوال العارضة لها .

ثم أشار بقوله: [و إنما ليس يمكن فيانحن فيه؛ لأنها مجردة بحسب هذا الفرض] إلى الفرق المذكور.

(٣) وهذا بيان امتناع القسم الثانى ، وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيولى ، وبيان الفرق بينه و بين نظيره فى الوجود .

أما بيان الامتناع: فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع التى تقتضيها الصورة التى تلحقها ، فهى إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها ، وبحسب الصورة ، وحينئذ يستحيل حصولها فى بعضها ، وهو المراد من قوله :

[وليس يمكن أيضاً أن يقال : إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلا ، كأجزاء الأرض] .

وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد ، لئلا يقال : الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية _ على ما سنذكره _ إنما تقتضى تعيين الموضع ؛ لكون كل صورة نوعية مقتضية للحيز مخصوص دون غيره ؛ وذلك لأن للحيز الطبيعي أجزاء كثيرة ، وحصول الهيولي مع الصورة في أحدها دون غيره ، يقتضى أولوية ، فلأجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور .

ثم أشار بقوله : [كما يمكن أن يقال فى الوجه الذى ذكرنا] . إلى نظيره فى الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأول الذى كان الوضع السابق واجباً لا عارضاً ، بحسب الصورة السابقة : أعنى فى الجزء من الهيولى الذى كان فى موضعه الطبيعى ، ثم صار ماء ، فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة الماثية فيه .

لها وضعًا مخصوصًا من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلا ، كأجزاء الأرض .

كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرنا من تخصيص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة بهذاك وضع جزئى للحوقا يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع ، كالجزء من الهواء صُيِّر ماء ، فيكون موضعه الطبيعي متخصصًا بحسب موضعه الأول ، وهو أقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعًا لهذا الصائر ماء ، وهو هواء . وإنما لا يمكن هذا أيضًا ؛ لأنا جعلناها مجردة »

و إنما لم يقصد أى جزء اتفق منه ، بل قصد الجزء الذى هو أقرب أجزاء الموضع المائى الموضع الأول ، إلى الموضع الأول ، إلى الموضع الخرق به بسبب الوضع السابق . وهومعنى قوله : [بسبب لحوق الصورة ، وهناك وضع جزئى] أى بسبب لحوق الصورة ، حال وجود وضع جزئى هناك .

فههنا سيبان:

أحدهما : الصورة المائية ؛ وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقاً .

والثانى : الوضع السابق ، وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد .

ثم أشار بقوله : [و إنما لا يمكن هذا أيضاً ، لأنا جعلناها مجردة] .

إلى الفرق بينهما .

و لما بطل القسمان ، ظهر امتناع الفرض الأول ، وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة ، ويتبين من ذلك أن حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز إلا على سبيل التبدل ، بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة .

واعلم: أن فائدة إيراد النظيرين ، سد باب إيراد المعارضة بهما ، وذلك لأن الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولي المجردة ، لاقتضائها الحصول في موضع ، مع عدم أولوية أحد المواضع به ، يمكن أن يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولي . والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع ، فالوجه في تخصصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولي المجردة به .

ثم إن أجيب بأن المخصص - وهو الوضع السابق - حاصل ثم وغير حاصل ههنا، عورض بأن الصورة الكائنة الجديدة ، تقتضى الحصول فى أحد أجزاء مكانها الطبيعى ، لا بعينه ، مع أن نسبتها إلى الجميع واحدة . فالوجه فى تخصصها بأحدها ، هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة بأحد الأحياز الممكنة .

فيجاب بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصيص أقرب الأجزاء منه بذلك ، وههنا ليس كذلك ؛ إذ ليس له وضع سابق فلا تخصيص .

وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح: أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصرى لا يجب اتصافه بها ، فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية ، فهى وإن كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه ، لكنها تحصل فى أحد الأحياز .

وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى معدة للهيولى فى قبول اللاحقة . والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك ، فظهر الفرق .

أقول : هذا إشكال برأسه ، ليس في الكتاب منه عين ولا أثر .

وأما تشكيكه – بتجويز اتصاف الهيولى ، فى حال تجردها ، بأوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها – فليس بشىء ؛ لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف ؛ إن تخصصت بوضع فهى غير مجردة ، وإن لم تتخصص ، فنسبتها مع الأوصاف ، إلى جميع الأوضاع ، واحدة .

الفصل السادس عشر تذنيب

(١) فَاحْدِس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية .

(١) وفي نسخة [الجسمانية] وفي نسخة [الجرمية] .

ذكر الفاضل الشارح: [أن الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ، كانت بأنها حالة الانفكاك :

إما أن تكون مشاراً إليها ، أو لا تكون .

وأبطل الأول في فصل، ثم أبطل الثاني في الفصل المتقدم؛ بأنها عند اقترانها بالصورة: إما أن تحصل في شيء منها ، أو في حيز معين.

ولم يتعرض للقسمين الأولين منها ، لظهور فسادهما ، بل اقتصر على إبطال الثالث ، ولأجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب ، ولم يصرح بثبوته مطلقاً ، لأنه موقوف على التنبيه بفساد القسمين المحذوفين] .

أقول: ويحتمل أن يكون الوجه فى ذكر الحدس، أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة ، بل يدل على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبداً.

وينعكس عكس النقيض إلى أن : الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة ، أى لا تكون مجردة أصلا .

وهيولي الأجسام هي المقترنة بالصورة ، فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية .

الفصل السابع عشر تنبيه

(١) والهيولي قد لا تخلو أيضًا عن صورٍ أخرى .

(٢) وكيف! ولا بد من أن تكون : إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتثام والتشكل بسمهولة أو بعسر ، أو مع

(١) يريد إثبات الصورة النوعية ، وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً . وأعلم أن سلب الخلو ، إيجابُ المقارنة . فعني [لا تخلو] أنها تقارن .

و لما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معاً ، بل تقارن واحدة منها فقط ، ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً ، بل ربما تقارنها وقتاً دون وقت ، أورد الشيخ ههنا لفظة [قد] التي تفيد مع الفعل المضارع ، جزئية الحكم ، ليعلم أن الحكم الكلي بمقارنة الهيولي لدماً تقارنه من الصور النوعية ، غير واجب ، وإن كان بامتناع انفكا كهاعن جميع تلك الصور واجباً .

(٢) أى وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها.؟ مع امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة: أحدها : قبول الانفكاك والالتئام ، والتشكل التابع لهما ، بسمولة . وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات .

وثانيها : قبول جميع ذلك بعسر، وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات .

وثالثها: الامتناع عن قبول ذلك ، وهو اللازم للفلكيات.

وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها ، فهي إنما تجب بعلل تقتضيها .

ولا يمكن أن تقتضيها الحرمية المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة .

ولا الهيولي لأن الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله ، كما تبين في علم ما بعد الطبيعة .

فعللها إذن أمور مختلفة أيضاً ، غير الهيولي والصورة . ويجبُ أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما ؛ لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام .

صورة توجب امتناع قبول ذلك ، وكل ذلك غير مقتضى الجرمية .

(٣) وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص ، أو وضع

و يجب أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالأمور الانفعالية ، كسهولة قبول الفصل والوصل ، وعسره .

و يجب أن تكون صوراً لا أعراضاً ؛ لأن الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور .

(٣) الجسم يمتنع أن يخلو عن الأيش ، أو الوضع ، ويمتنع أن يكون فى جميع الأمكنة ، أو على جميع الأوضاع . فإذن جسميته تقتضى أن تكون فى مكان . أو وضع ، غير متعينين .

ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقه: يهما طبيعته على ما يجىء في النمط الثاني .

فإذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص . متعينين ، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة ، كما مر .

و إنما لم يقتصر على المكان ، وجعل الوضع قسيما له ، لثلا يصير الحكم جزئيًّا ، فإن الحسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان ، وهو لا يخلو عن وضع معين .

واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها ، فالمقتضية للكيفيات - كسهولة قبول الانفكاك وعسره - تكون مناسبة للكيف .

والمقتضية لاستحقاق الأمكنة ، مناسبة للأين .

وهكذا في سائر الأعراض.

وتحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض ، أن كون الجسم بحيث يستحق أيناً ، هو غير حصوله فى ذلك الأين .

ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الأجسام ، مع زوال الأعراض ؛ فإن السبب المقتضى لسبولة تشكل الماء ، ولرده إلى مكانه الطبيعى ، ووضعه الطبيعى ، باق عند جموده ؛ أو إصعاده بالقسر ، أو تكعيبه .

خاص ، متعينين . وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة

والفاضل الشارح أورد عليه شكوكاً كثيرة .

منها : أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة ، يقتضى استناد الصور أيضاً إلى غيرها من الأمور المختلفة .

فإن أسند اختلاف الصور فى العنصريات ، إلى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة ، بحسب الصور السابقة ، وفى الفلكيات إلى اختلاف قوابلها فى الماهيات ؛ قيل: فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض ، إليها ، من غير توسط الصورة ؟

والجواب عنه : ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومباديها ، وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ ، وسائر الأحوال المذكورة .

فإن سميت تلك المبادئ ، بعد وضوح ما تقدم ، بالكيفيات ؛ فلا مضايقة فى التسمية ؛ إلا أنه ينبغى أن ينسب إليها تحصل الأجسام أنواعاً ، وصدور الأعراض المذكورة ، وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك .

ومنها: أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور ؛ فإن أعراضه لا تزول ؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك ، لكانت لازمة أيضاً لا محالة . ويكون لزومها :

إما للجسمية ؛ أو لما يكون حالا فيها ، أو لما يكون محلا لها ، أو لما لا يكون حالا ولا محلا . وأبطل الأقسام ، إلا كونه لما يكون محلا .

ثم قال: فليكن المحل سبباً للأعراض اللازمة من غير توسط الصور. وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها ؟ لجواز أن يكون بعض تلك الصور إعداماً للبعض ، كالمقتضية لصعوبة القبول ، المقتضية لسهولته . فإن من الجائر أن تكون صعوبة القبول عدماً لسهولته ، وبالعكس .

ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدميًّا .

والجواب: أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك ، غير معقول ؛ لكونها مشتركة . وكذلك الجسمية المختصة بالفلك ؛ لأن سبب اختصاصها بالفلك ، هو هذه الصور لاغير .

فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول، بل الواجب أن يُعكس ويقال: الجسمية لازمة لصورة الفلك، وحينئذ تسقط القسمة المذكورة، لأنها تلزمها ؛ لأنها صورة الفلك لا غير.

وأما استنادها إلى المحل على ما ذكر ، فغير معقول ؛ لامتناع كون القابل فاعلا . وأما جعل بعض الصور العنصرية أعداماً ، فغير معقول ؛ لأن الأعراض المذكورة ليست بعدمية .

أما الاثنينية فظاهر.

وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها .

والأمور الوجودية لا تصدر عن الأعدام .

ومنها: المعارضة.

أولاً: بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية ، فالجسمية إن كانت معلولة لها ، لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقومة للجسمية . فإذن لم تكن صوراً .

وثانياً: بأن القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة: بعضها من باب الكيف ، وبعضها من باب الأين . وكذلك من سائر الأبواب، من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض .

يناقض القول بأن الكثير لا يصدر عن الواحد.

والجواب:

عن الأول : أن الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسمية ، بل من شرطها أن تقوم الهيولي . وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه .

وعن الثانى: أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد، بانضهام أمور وشروط مختلفة إليه . فهذه الصور تقتضى التأثير في الغير ، بحسب ذواتها ، والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها ، والعود إليه بشرط الحروج عنه . وهكذا في البواق . فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ ، من غير الاحتيال الذي أوجبه هذا الفاضل .

الفصل الثامن عشر إشمارة

(١) واعلم أنه ليس يكنى أيضًا وجود الحامل ، حتى تتعين صورة جرمانية ، وإلا لوجب التشابه المذكور ، بل

(۱) قد أشار الشيخ فيا مر إلى أن الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها وتشخصها إلى الهيولى ؛ لكونها غير منفكة فى الوجود عن التناهى والتشكل ، ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبين فى هذا الفصل أنها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخرى غير الهيولى ، لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة ؛ إذ كانت الهيولى – فيا عدا الفلكيات – مشتركة .

وذكر الفاضل الشارح: أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين ما مر:

أولهما : أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيرلى ، بأن قال : لزوم المقدار والشكا . :

إِمَا للصورة ، أو للفاعل ، أو للحامل .

والتزم بأنه للحامل ، فكان لقائل أن يقول : العنصر يات غير مختلفة فى المواد ، فيجب استواؤها فى المقدار والشكل .

وثانيهما: أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات ، فكان لقائل أن يقول : لو كان الاختصاص بكل أن يقول : لو كان الاختصاص بكل صورة ، لأجل صورة ، لأجل صورة أخرى .

ثم لما كان الجواب عنهما واحداً ، أخره إلى هنا .

والجواب : أن أسباب الاختلافات والاختصاصات ، هي الأمور السابقة المعدة للأمور اللاحقة .

فقوله : [لا يكنى أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية] . أى حتى تتشخص ؛ فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل فى الوجود دون الماهية . يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معينات ، وأحوال متفقة من خارج ، يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل.

(٢) وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى .

والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل ، لا تشابه الجزء والكل ؛ فإن الجزء والكل لا يجب أن يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام .

قوله : [بل يحتاج فيها يختلف أحواله] .

أى أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال إلى معينات ؛ أى إلى مشخصات . وذلك لأنها لا تحتاج إلى علل للماهية والحقيقة ، بل تحتاج إلى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية .

قوله : [وأحوال متفقة من خارج] .

وكان ينبغى أن يقول: وأحوال مختلفة من خارج ؛ لأن سبب المختلفات ينبغى أن يكون مختلفاً لا متفقاً . لكنه أراد بها الأحوال الاتفاقية وهى التى يكون وجودها غير دائم ولا أكثرى ، فإن الأشخاص من حيث لا تباثل ، تحتاج إلى علل ، يندر وجودها ، لتصير بانضيافها إلى سائر العلل عللا لا تباثل .

ويريد بالمعينات والأحوال المتفقة من خارج، العلل الفاعلية ، وهى القوى السماوية ، والأحوال الأرضية ، التى هى الصور السابقة ، والتغيرات الطبيعية ، والقواسر الحارجية . فإن جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور .

وأما الحامل فهو علة قابلة .

(٢) أقول: قال الفاضل الشارح: كون كل سابق علة معدة للاحق، سر عظيم تطلع منه على أسرار:

هى اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية ، وأنه لا بد من حركة سرمدية لا بداية له الله الله الختلفة في المادة. لا بداية لها ولا نهاية ؛ لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة. وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور .

أقول : ومن تلك الأسرار التنبية على وجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ، وعلى وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام .

وبالجملة الأسباب التي تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر .

الفصل التاسع عشر وهم وتـذبـيـه

(١) واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة. فإما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولية

(١) يريد بيان كيفية تعلق الهيولي بالصورة ، فذكر ، أولا ، الأقسام المحتملة ، ليتبين ما هو الحق منها .

قال الفاضل الشارح: [تلك الأقسام أن يقال: لما ثبت تلازمهما:

فإما أن تكون الهيولي عتاجة إلى الصورة من غير عكس.

أو الصورة محتاجة إلى الهيولي من غير عكس.

أو تكون كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى .

أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى .

فهذه أربعة أقسام.

والأول منها على ثلاثة أقسام :

فإن الصورة تكون للهيولي:

إما علة مطلقة ، أو جزأ منها ، أولا علة ولا جزء علة ، بل تكون آلة و واسطة للعلة . فخرج من هذا أن الأقسام ستة .

والحق من جملتها عند الشيخ واحد ، وهو أن الصورة جزء العلة للهيول] .

وأقول : التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة ، ويكون :

إما بينها وبين معلولها .

أو بين معلولين لها ، لا كيف اتفق ، بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل واحد منهما بالآخر ، على ما سيأتى بيانه .

وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ، ولا معلولا ، ولاارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك ، فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر .

لقيام الهيولى بها مطلقًا. أو تكون الصورة آلة ، أو واسطة ،

لكن الجمهور لايتفطنون لذلك، ويظنون أن التلازم بين الشيئيز، ليس أحدهما علة للآخر ربحا يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالث ، وبمثلون لذلك بالمضافين ، وذلك ظن باطل ، فالشيخ لم يتعرض لذلك أولا ، بل قسم وجه التلازم إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون لكون أحدهما علة للآخر .

والثانى: أن لا يكون كذلك.

والأول : كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح ، لكن العلة القابلية لل لم تكن علة موجبة ، فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول .

و لما استحال أن يكون القابل فاعلا ، استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها و بين الصورة بوجه من الوجوه .

فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم إلى علية الهيولى ، بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها . وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة الذي ذكرها الفاضل الشارح .

و بقى القسم الثانى ، وهو أن لا يكون أحد المتلازمين عاة للآخر ، فنبه على أن ما يظنه الجمهور في هذا القسم ، باطل . ونبه على أن الحق في هذا القسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ، ثالث لهما . ولهم والتنبيه » .

فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب، ثم قسم القسم الرابع أيضاً ، بحسب الاحتمال العقلي إلى قسمين ، بأن ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما :

إما مع الآخر ، أو بالآخر .

فهذه هي الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ .

قال الفاضل الشارح: في قوله: [إن الهيولي مفتقرة في أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة

الصورة] .

فوائد:

منها : أنه إنما قال : [في أن تقوم] .

ليعرف أنها مفتقرة إليها في وجودها . ، لا في ماهيتها . كما مر .

لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقًا . أو تكون شريكة لمقيم آخر ، باجتماعهما جميعًا تقوم الهيولى .

ومنها : أنه قال : [تقوم بالفعل] .

ليعرف أنها مفتقرة في الوجود الخارجي ، لا الذهني .

ومنها : أنه قال : [إلى مقارنة الصورة] .

ليعرف أنها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول ؛ كالبارى تعالى . والعالم .

ثم قال : وعلى قوله : [مقارنة الصورة] .

شك لفظى ، وهو أن المقارنة حالة إضافية ، تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره ، والأحوال الإضافية متأخرة عن الذوات ، فإذن المقار نتان – أعنى مقارنة الهيولى للصورة ، ومقارنة الصورة للهيولى – متأخرتان عنهما ، فلا يصح أن يقال : الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة ، بل العبارة الصحيحة أن يقال : الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة ، افتقاراً مي وجدت ، وجب أن تكون مقارنة للصورة .

فالأفتقار يكون إلى ذات الصورة ، ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى .

أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك ، إلا أنه وقع في عبارته توسع ما .

ويحتمل أن يقال: إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها، بل ذهب إلى أنها في قيامها بالفعل – أى في تشخصها – مفتقرة إليها، والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته، كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية إلى وجود معلولها المتأخر عنها، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما يتأخر عنها.

ثم قال: [وهذه القضية _ يعنى أن الهيولى مفتقرة فى قيامها ، إلى مقارنة الصورة _ مفتقرة إلى حجة ، لأن الذى مر ، هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى ، والهيولى لا تخلو عن الصورة ، فهذا القدر لا يكنى فى بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة ، لاحمال أن لا يكون لأحدهما تأثير فى الآخر ، بل يكونان متضايفين .

ثم إن كان ولا بد من الافتقار ، فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة . قال : وسيأتى إبطال الاحتمالين] .

وأقول : أما تلازم المتضايفين فسنبين أنه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر ، كما ظنه .

أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى ، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقامًا به الآخر ،

وأما الاحتمال الآخر ، وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً ، فقد بينا أنه لا يفيد التلازم ؛ إذ القابل لا يقتضى الإيجاب في عليته .

قال : [والفرق بين الآلة والواسطة ، أن كل آلة واسطة ، ولا ينعكس ؛ لأن الآلة لا تكون موجدة . إلا أن الإيجاد يتوقف على توسطها .

والمتوسط قد يكون موجداً . كالعلة القريبة] .

وأقول : الآلة - كما ذكرنا - هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها .

والواسطة : هي معلول يصير علة لغيره ، من حيث يقاس إلى طرفيه . فأحد الطرفين معلول ، والآخر علة بعيدة ، والواسطة علة قريبة .

قال : [وقوله : « أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الميولى ، إلى آخره » .

إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما . وهي أن يقال : لما ثبت التلازم ، فليس أحدهما بالعلية أولى من الآخر . وإليه أشار بقوله : « وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر ، من الآخر بعكسه » .

بل الحق أن يكون الاحتياج من الجانبين على السواء ، والاستغناء من الجانبين على السواء] .

وأقول: لو كان مراده ذلك، لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً. وأيضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين. لإ يبقى لاتلازم معنى ، بل الأظهر ما ذكرته، ويكون قوله: [أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، إلى قوله: بعكسه].

إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور ، وقوله : [بل يكون سبب ما ، إلى · آخره] .

تنبيه على الحق في ذلك ، وقسمة لذلك القسم ، إلى قسميه .

قال : [ثم ههنا شكان لفظيان :

من الاخر بعكسه - كذا - ، بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر ،

الفصل العشرون إشمارة

(١) أما الصورة التي تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس عكن أن يقال : إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر

الأول: أنه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر، ليس بأولى من العكس، جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر، أو بالآخر؛ وذلك غير لازم؛ لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر، أو بالآخر، من غير إثبات ثالث، وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا وجود متكافئان في الوجود.

الثانى : إن أراد بقوله : « يقيم كل واحد منهما مع الآخر » .

استغناء كل واحد منهما عن الآخر ، فهو لا يصح ؛ لأن مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة ، وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ، وإن لم يرد بهذلك ، لم يكن ذلك القسم مذكوراً . فعلى التقدير الأول : بعض الأقسام مناف لمورد القسمة .

وعلى التقدير الثانى : بعض الأقسام محذوف] .

أقول:

الشك الأول : هو ما ظنه الجمهور ، وقد مرت الإشارة إلى فساده ، وسيأتى بيانه بقول أبسط .

والشك الثانى : غير وارد ؛ لأن الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما .

(١) صور العناصر تفارق الهيولي إلى بدل:

أما الحسمية: فلجواز الانفصال عليها، الذي إذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال، وحدثت جسميتان أخريان.

لهيولياتها ، ولا آلات ومتوسطات مطلقة ؛ بل لا بد في أمثال هذه ، من أن يكون على أحد القسمين الباقيين . وههنا سر آخر .

وأما النوعية : فلجواز الكون والفساد عليها ، على ما سيأتى .

وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلا :

أما الجسمية : فلامتناع الحرق والالتئام عليها .

وأما النوعية : فلامتناع الكون والفساد عليها .

والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ، ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى ؛ وذلك لوجوب عدم المغلول عند إنعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة . لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة ؛ لأنها مستمرة الوجود .

ولما كان القسمان الأولان من الأربعة المذكورة فى الفصل المتقدم ، باطلين بما ذكره ؛ قال : [بل لا بد فى أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين] .

من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم .

قوله: [وههنا سر آخر] .

السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة ، بل شيء آخر دائم الوجود مفارق ، يفيض وجود الهيولى عنه ، لا بانفراده ، بل بإعانة من الصورة .

وذلك لأن الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ، ثبت اختياجها إلى الصورة . ثبت اختياجها إلى الصورة . ثم إن الصورة قد تنعدم وتبقى المادة ، فعلم أنها تحتاج إلى الصورة ، من حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي صورة معينة ؛ أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة ، لا من حيث خصوصيات الأشخاص .

و لما لم تكن الصورة — من حيث هي صورة ما — واحدة بالعدد ، فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك ؛ علم للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها. فإن المعلول الواحد بالعدد، يحتاج إلى علمة واحدة بالعدد .

فعلم أن هناك شيئاً آخر مبايناً للهيولي والصورة ، واحداً بالعدد ، داتم الوجود ،

الفصل الحادى والعشرون إشمارة

(١) يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية

تنضاف الصورة ــ من حيث هي صورة ما ــ إليه ، فتجتمع منها للهيولى علة واحدة بالعدد ، تامة مستمرة الوجود معها .

وربما يشبّه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة ، بشخص يمسك سقفاً بدعامات متعاقبة ، يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها .

فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق ، سر في هذا الموضع .

(١) يريد أن يبين أن الصورة الجسمية ، وما يصحبها من الصور النوعية ــ سواء كانت عنصرية أو فلكية ، ممكناً زوالها أو ممتنعاً ــ فإنها لا تكون عللاً مطلقة ، ولاوسائط مطلقة لوجود الهيولى .

قال الفاضل الشارح : [إن الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات :

الأولى : أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء ، يجب أن يكون متأخراً عن ذلك الشيء ، سواء كان المتأخر بالذات ، أو بالزمان . وهذه مقدمة بينة .

الثانية : أن الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث ، يجب أيضاً أن يكون متأخراً عن الثالث .

والشيخ استعمل هذه المقدمة في « الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب » في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة .

قال : لأن محدد الجهات متقدم على الجهات ، وهي إما مع الأجسام المستقيمة الحركة ، أو متقدمة عليها ، والمتقدم على المتقدم .

واستعملها أيضاً في « النمط السادس من هذا الكتاب » حيث بين أن الحاوى ، لو كان متقدماً على المحوى ، الذي هو مع عدم الحلاء ، لكان متقدماً على عدم الحلاء .

ثم زعم هناك أن الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى ، غير

وما يصحبها ، ليس شيء منهما سببًا لقوام الهيولى مطلقًا . متقدم على الفلك المحوى ، فخرج منه أن ما مع القبل بالذات ، لا يجب أن يكون قبل ، وما مع البعد ، يجب أن يكون بعد .

والفرق مشكل] .

أقول : المعية تطلق : على المتلازمين اللذين أحدهما يتعلق بالآخر ، إما من حيث التصور ، أو من حيث الوجود .

كالجسمية المتناهية ، والتشكل في الوجود ؛ وكالجسم المستقيم الحركة ، والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً في الوجود .

ووجود الملاء ، وننى الحلاء ، على تقدير كون ننى الحلاء أمراً مغايراً له فى التصور . وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق ، كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين ، أو اعتبارين فيها ، ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك ، كالفلك والعقل المذكورين .

ولا شك أن وقوع اسم المعنى في الموضعين ليس بمعنى واحد .

فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية .

ثم قال:

[الثالثة: أنا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهى والتشكل. وظاهر أنهما لا يوجدان إلا مع الجسمية ، وبدينا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما ، فهما إذن غير متأخرين عن الجسمية . وما لا يكون متأخراً عن الشيء ، فهو إما مع الشيء ، أو يكون متقدماً عليه .

فثبت أن التناهي والتشكل ، إما أن يكونا قبل الجسمية ، أو معها .

ولقائل أن يقول : الشكل هيأة إحاطة الحدود بالجسم ، فهى متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار ، والمقدار متأخر عن الجسم ، والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له ، فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب ، فكيف يمكن أن يقال : إنه متقدم عليها] ؟ .

قال: [والغلط في البيان الأول هو في قولنا: لما لم تكن الجسمية علة لهما ، فهما إذن غير متأخرين عنها ؛ فإن ما لا يكون علة للشيء ، لا يكون متقدماً عليه بالعلية ؛ والتقدم

بالعلية أخص من التقدم المطلق . ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام ؛ فلعل الجسمية ، و إن لم تكن متقدمة عليها بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين ؛ أو كتقدم جزء الماهية المركبة ، على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة ، و إن لم يكن شيء من تلك الأجزاء ، علم لشيء من تلك العوارض .

فهذا ما عندى في تلك المقدمة] .

أقول: هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ، ونحن قد ذكرنا أن الصورة ، من حيث الماهية ، لا تتعلق بالتناهي والتشكل ، بل إنها إنما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط .

ومعناه: أن الصورة المتشخصة محتاجة فى تشخصها إليهما، ولا يبعد أن يحتاج الشىء فى تشخصه إلى ما يتأخر عن ماهيته ، كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع ، المتأخرين عنه . فإذن التناهى والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة ، من حيث هى متشخصة وإن كانا متأخرين عن ماهيها .

وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع .

قال:

[الرابعة : أن التناهي والتشكل من توابع المادة ، وتقريره ما مر] .

ثم قال : [وإذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل ، وهما إما متقدمان على الجسمية ، أو موجودان معها ، فالهيولي متقدمة :

إما على المتقدم على الصورة ، أو على ما مع الصورة .

وعلى التقديرين ، فالهيولى يلزم أن تكون متقدمة على الصورة ، فلو كانت الصورة علم ، أو واسطة مطلقة ، في وجودها ، لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها . وهذا محال . ولقائل أن يقول : عند كم أن الصورة شريكة علة الهيولى ، فهى على مذهبكم متقدمة . والحاصل : أن الذي قد أيطلتم به كون الصورة علة مطلقة ؛ قائم بعينه ، في كونها شريكة العلة .

أقول: قد مر ان الصورة إنما هي شريكة العلة ، من حيث كونها صورة ما ، لا من حيث كونها صورة متشخصة ، فهي من حيث كونها صورة ما ، متقدمة على الهيولي .

- (٢) ولو كانت سببًالقوامها ، لسبقتها بالوجود .
- (٣) ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ، ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة أيضًا على الهيولى بالوجود .
- (٤) حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود ؟ الهيولي.

أما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى ، لوجب أن تكون صورة متشخصة ؛ لأن الصورة من حيث هي صورة ما ، لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة ، كما مر .

و يمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى ، فإنها هي القابلة لتشخصها ، فهي سابقة على تشخصها .

وسيأتى لهذا المعنى زيادة شرح . ولنرجع إلى تفسير المتن .

(٢) معناه : لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولي ، وقوامها ؛ لكانت سابقة بوجودها على الهيولي .

أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه ، وهو أن السابقة بالوجود ، هي المتشخصة .

(٣) معناه : أن الصورة لو كانت علة مطلقة ، لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ، ولكانت الأشياء التي هي علل لم علل لم الهية الصورة ، والأشياء التي هي علل لوجودها ، تكون جميعها سابقة بالوجود أيضاً على الهيولى ؛ لأن السابق على السابق سابق .

(٤) وفى بعض النسخ : [حتى يكون بعد ذلك للصورة ، وجود غير وجود الهيولى ، ثم يكون عن وجود الصورة ، وجود الهيولى].

ومعناه : على أولى الروايتين ظاهر .

وعلى الرواية الثانية: أن علية الصورة ، تقتضى تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعاً ، حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى ؛ فإن العلة المتقدمة على معلولها ، مغايرة له . فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة ، وعلل تشخصها ؛ فإن كلامه يقتضى تقدم أحد الصنفين على الهيولى ، وتأخر الصنف الآخر عنها .

(٥) على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات

('ه) قال الفاضل الشارح: [إعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضع أولا ، ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الإشارة إليه ، ثانياً . فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البيئن ، وضم ما بعده إلى ما قبله ، فإنه تتم هذه الحجة .

وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجة لغواً.

أما التفسير : فهو أن المراد من قوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة ٢.

هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة ، لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة عن العلة ، فإن المعلول قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى ، وقد يكون ملاقياً لها ، مثل مسألتنا هذه ، فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة ، لم تكن مباينة عنها ، بل كانت محلا لها ؛ فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء ، وتكون حقيقة تلك العلة ، تقتضى أن تصير حالة فى ذلك المعلول ، فتكون الصورة علة لوجود الهيولى ، وتكون أيضاً علة لحكم آخر ، وهو صير و رتها حالة فى ذلك المحل .

وقوله: [و إن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لما هيته ؛ فإن اللواز مالمعلولة قسمان] .

فالمراد منه أن الهيولى ، وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة ؛ إلا أنه لايجب إن تكون مباينة عن ذات الصورة ؛ لأن المعلولات المقارنة لعللها ، قد تكون معلولات لماهية العلة : مثل الفردية للثلاثة ، وقد تكون معلولات لوجودها ، مثل مسألتنا هذه]

إن المعلولات المقارنة ، قد تكون معلولات للماهية ، وقد تكون معلولات للوجود . بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان ، مقارنة للعلل ، ومباينة لها ، كما ذكره أيضاً ، هذا الفاضل ، قبل هذا .

وكل واحد من القسمين حاصل موجود ، وذلك لأنه قال في « الشفاء ، في الفصل الرابع ، من ثانية الإله!يات» في مثل هذا الموضع . بهذه العبارة [يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء ، إنما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته ، و بعض أسباب وجود

العلة ، وإن كان أيضًا ليس من أحواله المعلولة لماهيته فإن

الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته، فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا، ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً] .

هذا ما ذكره في « الشفاء » ، ويظهر منه أنه أراد بقوله ههنا . [فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

ذلك التجويز العقلى ، وأراد بقوله : [وكل قسم منهما داخل فى الوجود] . أن البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً فى الخارج .

قال: [وأما بيان أن الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل فى أثناء هذه الحجة ، فالذى عندى أن الحجة التى يريد الشيخ أن يذكرها ههنا ، لا تعلق لها بهذا الكلام أصلا، بل لو ضم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده ، لتمت الحجة ، بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى .

وذلك الكلام هو أن يقال: الصورة إذا كانت حالة فى الهيولى ، والحال محتاج إلى المحل ، فالصورة محتاجة إلى الهيولى ، فيستحيل أن تكون تلك الصورة علة لها ؛ لاستحالة الدور ، فيقال لهذا المستدل: لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ، ثم إنه يجب حلولها فى الهيولى ، لا لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى ، بل لأن الهيولى ، بعد وجودها ، تصير علة لثبوت صفة للصورة ، وهى صير ورتها حالة فيها .

أو لأن الصورة علة لحلولها فى الهيولى ، ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة ، إلا أنها لا تكون مباينة عن ذات العلة .

فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الاستدلال ، ولعل الشيخ إنما أورده في هذا الموضع ، لأنه لما قال : الصورة لو كانت علة لوجود الهيولي ، لكانت الأشياء التي هي علل للصورة ، سابقة أيضاً على الهيولي ، حتى يكون بعد ذلك ، عن وجود الصورة ، وجود الهيولي ، استشعر أن يقال له ههنا : إذا كانت الهيولي محلا للصورة ، فأية حاجة بك إلى هذه الحجة الدقيقة ، على أنها ليست معلولة للصورة ، بل يكفيك أن تقول : الحال محتاج إلى الحي ، والمحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء . فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ، فكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ، ثم إنه عاد بعد ذلك إلى تتميم الحجة التي ابتدأ بها. الإشارات والتنبهات

اللوازم المعلولة قسمان ، كل قسم منهما داخل في الوجود .

فهذا ما عندى في هذا الموضع] .

أقول: هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع ، بل الواجب أن يقال : الن الشيخ لما ذكر أن الصورة لو قُدُّر أنها علة مطلقة للهيولى ، لوجبأن تكون الصورة نفسها ، مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها ، سابقة بالوجود على الهيولى ، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج ، وجود الهيولى التي هي معلولة لما ، أو حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى بحسب الروايتين جميعاً _ أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أن هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع ؛ فإن الهيولى ، وإن كانت معلولة للصورة ، فهي غير مباينة عن الصورة ؛ والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة ، أي لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه ؛ لأن العلة إذا سبقت بوجودها ، سبقت بما يقارن وجودها ، فكيف تسبق على ما يقارن وجودها ؟

و إنما أشار إلى ذلك بقوله: [على أنها معلولة من جنس ما لا يبابن ذاته ذات العلة] أى مع أنها معلومة غير مباينة الذات عن ذات العلة ، فكأنه قال : لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الحيولى — مع أن هذا التقدير غبر صحيح — للزم منه محال آخر ، وذلك هو المحال الذي ساق البرهان إليه ، وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب .

ثم إن الشيخ استشعر أن يقول: المعلول المقارن يجب أن يكون معلولا للماهية ، لا للوجود ؛ لأنه لا يجوزأن يكون الشيء معلولا في الوجود، لما يكون مقارناً في الوجود ، بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ، ومقارناً للوجود ، كالفردية للثلاثة ؛ وليس الأمر هنا كذلك ؛ فإن الهيولي ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً ، فنبه بقوله :

[وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته]

على أن المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور ، بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءاً منها ، أو شريكة لها ، كما ذهبنا إليه ههنا . فيكون معنى كلامه : وإن كانت ذات الهيولى ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة ، فهى أيضاً معلول مقارن ، فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها .

- (٦) ولكن قد علم أن التناهى والتشكل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها إلا بهما ، أو معهما .
 - (٧) وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك .
- (٨) فتصير الهيولى سببًا من أسباب ما به ، أو معه ، تتمة وجود الصورة السابقة ، بتتمة وجودها للهيولى .

فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى ، أو واسطة على الإطلاق .

ثم إنه لما وصف المعلولات بأنها قد تكون غير مباينة ، ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مر من الكتاب ، أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات : أعنى المقارنة والمباينة في الذهن وفي الحارج معا بقوله :

[[] فإن اللوازم المعلولة قسمان، كل قسم منهما داخل في الوجود] .

و لما فرغ من هذا البيان ، تمم البرهان ، فظهر من البيان أن هذا انكلام ليس لغوا ، ولا زيادة ، كما ظن هذا الفاضل ، وأن الحجة المذكورة متعلقة به ؛ لأنه يؤكدها ، ويبين حقيقة الحال في هذه المسألة .

⁽٦) قال الفاضل الشارح: معناه ما مر في المقدمة الثالثة.

⁽٧) قال : ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة .

⁽ ٨) وهذا بيان الخلف ، وقد نبه بقوله : [ما به أو معه تتمة وجود الصورة] .

أن التناهى والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها ، فهما غير متأخرين عما هو تتمة وجود الصورة ، كما ذهبنا إليه .

والباقي ظاهر .

الفصل الثانى والعشرون وهمم وتنبيه

(۱) أو لعدك تقول: إذا كانت الهيولى محتاجًا إليها في أن يستوى للصورة وجود ، فقد صارت الهيولى علة للصورة ، في الوجود سابقة .

(١) قال الفاضل الشارح: [هذا سؤل على الفصل السابق ، وهو أنكم قلتم: إن الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالتناهى والتشكل ، أو معهما ، وهما محتاجان إلى الهيولى ، فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما .

وجوابه : ليس كل ما احتاج الشيء إليه ، وجب أن يكون علة للشيء ، بل قد يكون ، وقد لا يكون .

وتلخيص القول فيه : يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا إليه] .

قال: [ولقائل أن يقول: أتقول بأن الصورة محتاجة إلى الهيولى ، أم لا تقول؟ فإن قلت ، بطل قولك: إن الصورة شريكة لعلة الهيولى ؛ لأنه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معاً.

و إن قلت : إن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى ، لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما ، على الصورة .

فبطلت حجتك السابقة] .

وأقول: إنه يذهب إلى أن الصورة ، من حيث هي صورة ، تكون متقدمة على الهيولى ، وشريكة لعلمها . ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج ، تكون متأخرة عن الهيولى ، لأن الهيولى هي السبب الفاعل لتشخصها وتحصلها .

وهذا هو المراد من قوله :

[إنا لم نقض بكونها محتاجاً إليها في أن يستوى للصورة وجود] .

أى لم نقل : هي العلة الموجدة للصورة ، ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ،

فيكون الجواب : أنا لم نقض بكونها محتاجًا إليها فى أن يستوى للصورة وجود ، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها فى وجود شيء توجد الصورة به ، أو معه .

ثم تلخيص ما بعد هذا ، يحتاج إلى الكلام المفصل.

الفصل الثالث والعشرون إشارة

(١) أنت تعلم أن الصورة الجوهرية ، إذا فارقت المادة ،

بل قضينا بالإجمال : أنها محتاج إلها فى وجود شىء توجد الصورة به أو معه ؛ أى قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى فى وجود التناهى والشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما موجودة " ؛ لتكون الهيولى قابلة لهما .

فإذن هي – أعنى الهيولي – متقدمة على ذلك الشيء ، وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء ، من حيث الصافها به ، لا على الصورة ، من حيث هي صورة .

ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل . وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر ، من غير أن يلزم الدور ، على ما قلناه .

(١) يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى ، وامتناع تقدم الهيولى عليها ، من حيث هي متقدمة على الهيولى ، على وجه الدور .

قال الفاضل الشارح: [لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى ، أراد أن يبطل القسم الثانى من الأقسام الأربعة التي صدرنا الباب بها ، وهو أن يقال : الصورة محتاجة إلى الهيولى .

وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولي .

وتقريره : أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة ، فإن لم يحصل عقبها في المادة

فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة . فمُعقب البدل مقيم للمادة - لا محالة - بالبدل .

وليس بواجب أن نقول : ويقيم البدل أيضًا بالهيولى ، صورة أخرى ، تكون بدلا عنها ؛ لم تبق المادة موجودة ، لما من أن الهيولى لا تخلو عن الصورة .

وإذا كان كذلك ، فالشيء الذي عقّب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة ، مقيم للمادة ، أي حاقظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل .

ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا : إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل — صدق أن نقول : إنه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى ؟ لأن الشيء ما لم يوجد ، لم يكن حافظاً لوجود غيره .

فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة ، لكانت تقوم أولا ، ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة . وقد كنا بيّنا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى . وهو معنى قوله :

« وبالحملة لا يمكنك أن تدير الإقامة » .

ولقائل أن يقول: هذا الفصل كالمناقض لما مضى ؛ لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى ، و لما كانت كذلك ، استحال تقدم الهيولى على الصورة .

ودّد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى ، مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما ، على الصورة .

وشك آخر : وهو أن قوله :

« فعقب البدل مقيم للمادة - لا محالة - بالبدل »

ليس بجيد على الإطلاق ؛ فإن الجسم لا ينفك عن أين ما ، وشكل ما ، ومقدار ما . وإذا كان كذلك ، فتى زال أين معبن ، أو شكل معبن ، أو مقدار معبن ، فلا بد من أن يحصل أين آخر ، وشكل آخر ، ومقدار آخر ، ليكون بدلا لما مضى .

ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادة ، فعلمنا أن معقب البدل لا بجب أن يكون مقيا للمادة بذلك البدل ، بل لو صح ذلك ، لكان إنما يصح في بعض الأشياء ، وبالبرهان] .

على أن تكون الهيولى قامت فأقامت ؛ لأن الذى يقوم فيُقيم ، متقدم بقوامه : إما بالزمان ، أو بالذات .

وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة .

وأقول: لما بين فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى ، أشار إلى أن المسألة لا تنعكس ؛ لاستحالة الدور، ولأن الهيولى لو كانت مقيمة للصورة، لكانت متقومة بنفسها، قبل وجود الصورة، إما بالذات، أو بالزمان، وهو محال لما مر.

وهذا بعينه هو الذي أورده في بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولي ، وأشار إليه بقوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة] .

کما سبق ذکره .

فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقة ، لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى .

ثم إنه جعل الصورة ، من حيث هي صورة ،سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولي ، من حيث هي هيولي ، سابقة على الصورة ؛ لأن الهيولي ، من حيث هي هيولي ، قابلة محضة ؛ بخلاف الصورة ، فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود . وأما الشك الأول : الذي أورده الشارح، فيخل بما ذكرناه مراراً ، من كيفية تقدم احداهما على الأخرى .

وأما الشك الثانى: فليس بوارد ؛ لأن امتناع انفكاك الجسم عن أين ما ، إنما يقتضى احتياج الجسم ، لا فى كونه جسما ، بل فى وجوده وتشخصه ، إلى الأين ، من حيث هو أين ما ، لا من حيث هو أين معبن .

والأين ، من حيث هو أين ما ، يحتاج إلى الجسم ، من حيث هو جسم ما ؛ ومن حيث هو أين معبن . يحتاج إلى جسم معين .

وأما قوله: ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً ، فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة ، بأنها مقيمة للمادة فقط .

وهذا سهو من باب توهم العكس ؛ فإن كل صورة مقيمة ، وليس كل مقيم صورة ؛ بل المقيم الذي هو الصورة ، إنما هو جوهر يقيم جواهر هي محله ومادته .

الفصل الرابع والعشرون إشمارة

(۱) ليس يمكن أن يكون شيئان ، كل واحد منهما يقام به الآخر ، حتى يكون كل واحد منهما متقدمًا بالوجود على الآخر ، وعلى نفسه .

(٢) ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع

وهذه أعراض أقامت أعراضاً ؛ لأنها أقامت أجساماً متشخصة لا في جسميها ، بل في تشخصات الحسم .

فإذن النقض بها ليس بمتوجه .

وأما قوله: [فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيا للمادة ، بذلك البدل] فليس نتيجة لما ذكره ؛ لأن الذى ذكره لم يقتض إلا كون معقب الأيون ، مقيا للجسم المتشخص بالأيون ، وذلك لا ينافى إقامة المادة بالصورة .

(١) أقول: يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة فى الكتاب. وهو أن يكون هناك شىء آخر يقيم واحدة من الهيولى والصورة، إما بالآخر، أو مع الآخر ؛ فإنه يناسب الدور المذكور فى الفصل المتقدم.

وبدأ بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر ؛ لأنه أوضح فساداً، ولأن الثانى راجع أيضاً إليه .

ولفظ الكتاب ظاهر .

وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التي أوردها هو .

(٢) أقول: وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآـور .

وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التي أوردها هو ، وهو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر .

الآخر ضرورة ؛ لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر ، جاز أن يقوم كل منهما وإن لم يكن مع الآخر . وإن تعلق وبيان هذا القسم: هو أن ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر ، لا يخلو :

إما أن يتعلق بالآخر — من حيث هو ذلك الآخر — بوجه من الوجوه . أو لا يتعلق به أصلا .

فإن لم يتعلق، جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر .

و إن تعلق ، فلذات كل واحد منهما تأثير ما ، في أن يتم وجود الآخر .

وهذا هو القسم الأول بعينه الذي بان بطلانه.

والحاصل: أن هذا القسم يرجع: إما إلى عدم التلازم. أو إلى الدور المذكور.

ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسيين إلى علة واحدة، إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى أن يكون بينهما تلازم عقلى ، لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتفاقية فقط.

واعترض الفاضل الشارح: [بأن المطلوب ههنا بيان أن الشيئين إذا كان كل واحد منهما غنيًّا عن الآخر ، وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر ، وأنتم ما ذكرتم عليه حجة ، بل ما زدتم إلا إعادة الدعوى .

وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات ، لكان ُ يحتاج فى إبطاله إلى البرهان ، وكيف وإن له مثالا من الموجودات ؟ فإن الإضافات لا توجد إلا معاً ، مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى ، لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى ، لتأخرت عنها ، فلا يكونان معاً ، وللزم من احتياج الأخرى إلها ، الدور .

فإن قلتم : هذا التلازم لا يعقل إلا في الإضافات ، قلنا : دعوى انحصاره في الإضافات مفتقرة إلى بينة] .

والحواب : أن المفهوم من كون الشيء غنيرًا عن غيره ، ليس إلا صححة وجوده مع عدم الغير . وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن المدعى واضح بنفسه ، غير محتاج إلى برهان .

ذات كل واحد منهما بالآخر ، فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الاخر .

وذلك مما قد بان بطلانه.

وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الالتباس اللفظي .

وأما المتضايفان: فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ، ولا احتياج بينهما دائراً ، كما ألزمه . بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر . وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً .

فإذن كل واحد منهما محتاج ، لا فى ذاته بل فى صفته تلك ، إلى ذات الأخرى . وهذا لا يكون دوراً .

ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معاً ، على ما هو المضاف المشهورى ، حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة ، لا فى كلها بل فى بعضها ، إلى الأخرى ، لا إلى كلها بل إلى بعضها غير المحتاج إلى الجملة الأولى . فظن أن الاحتياج بينهما داثر ، ولا يكون فى الحقيقة كذلك .

فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنه، ولا على سبيل الدور .

وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايفين ، لست من جنس ما تقدم بطلانه ، بل هي معية عقلية ، معها وجوب تعلقه سا معاً .

وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه ، وهو تعلق كل واحدة منهما بالأخرى ، من غير دور .

وتخالفه من وجه ، وهو كون الصورة أقدم ذاتاً من الهيولي .

و إنما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف ؛ لأن المتضايفين لا يمكن أن يعقلا منفردين ، بخلافهما ؛ ولذلك احتيج مع تعقل الصورة ، البين وجودها ، إلى إثبات الهيولي .

ثم إن التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما، كما في سائر أنواع المضاف المشهوري .

(٣) فبتى أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد . فإذن الهيولى والصورة لا تكونان فى درجة التعلق والمعية على السواء .

(٤) وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما . فيجب أن يطلب كيف هو •

الفصل الحامس والعشرون إشمارة

(١) إنما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية ،

(٣) قد تبين مما مر أن التلازم ينقسم:

إلى ما يكون التعلق فيه لأحد المتلازمين بالآخر ، من غير عكس .

وإلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر .

وإذا بطل القسم الأخير ، ثبت الأول ، وهو الذي قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام ، هي كون الصورة :

علة ، أو آلة وواسطة ، أو شريكة للعلة .

وقد بطل منها أيضاً قسمان ، وبتى واحد ، وهو كونها شريكة للعلة .

(٤) إنما خص الكائنة الفاسدة بالذكر ؛ لأن تصور التقدم فيها ، مع كونها متجددة ، على الهيولى الباقية في جميع الأحوال ، أبعد ؛ وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالى لهذا الفصل . وهي أنها تشارك شيئاً آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة معينة ؛ فإنها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولي .

(١) لما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً ، وهو أن الصورة جزء العلة ، ثبت أنه حق ؛ فصرح به في هذا الفصل .

وهو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل ، وعن معين بتعقيب الصور ؛ إذا اجتمعا ، تم وجود الهيولى .

وأشار بقوله : [ذلك]

إلى ما أوجب طلبه في الفصل السابق.

وبين أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو ، وهو الذي سماه سبباً أصلاً وإنما سياه أصلاً ؛ لأنه المستمر الوجود ، المستحفظ لوحدة العلة ، على ما مر .

وأيضاً لأنه الذي يفيد أصل وجود الهيولي ، من حيث كونها بالقوة ؛ فإن الصورة لا تفيد إلا إخراج ذلك الموجود المستفاد منه ، إلى الفعل ، وتبعيته ، وهو كما ذكرنا موجود ثابت ، دائم الوجود ، مفارق عن المادة ، وعما يتعلق بها من الجسمانيات ، وإلا لعاد بعض المحالات المذكورة .

وقد يسمى (عقلا) ، كما سيجىء ذكره ، وبيان صفاته .

وأما المعين بتعقيب الصور ، فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور .

وسياه « معيناً » ؛ لأنه يفيد ، بواسطة الصور المتعاقبة ، بقاء الهيولى ، لا أصل وجودها. فهو يعين السبب الأصلى في إقامة الهيولي المستمرة الوجود .

وقد ذهب الفاضل الشارح : [إلى أن ذلك المعين هو « الحركة السرمدية » ، التي تفيد الهيولي ، الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة] .

وأقول: إنها ليست بكافية فى تعقيب الصور ؛ لأن حصول الاستعداد لا يكنى فى وجود الشيء ؛ فإن العلة المعدة ليست من العلل الموجدة ، بل يحتاج فيه مع ذلك: إلى مفيض لأصل وجود الصورة ، كما ذكر هو أيضاً فى كلامه وجه الاحتياج إليه ؛ وهو السبب الأصلى بعينه ، على ما سيأتى بيانه . وإلى أحوال اتفاقية من خارج ، طبيعية أو قسرية ، يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ، على ما مر.

فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة ، هي مجموع ذلك.

والمعين إن حمل على علة الصورة ، فينبغى أن يحمل عليها بأسرها ، وحينئذ يكون السبب الأصلى أيضاً داخلا في المعين ، من وجه . (٢) وتُشعفص بها الصورة ، وتشخصت هي أيضًا بالصورة

ويحتمل أيضاً أن يحمل المعين على طبيعة الصورة ، من حيث هي صورة ؛ ويكون تقدير الكلام هكذا :

[عن سبب أصلى، وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الأصلى، بتعقيب الصور]. فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصلى، ولعله سهاه الصلا الأجل أنه علة بالوجهين: أحدهما: بلا توسط.

والثانى : بتوسط المعين الذي هو الصورة ، فهو أصل في العلية مطلقاً .

وعلى التقديرين جميعاً ، فقوله :

[إذا اجتمعاتم وجود الهيولي] .

يريد به اجتماع السبب الأصلى والصورة ، من حيث هي صورة ؛ لأن العلة التامة القريبة ، هي مجموعهما ، وهو مستمر الوجود ، على ما مر .

فإذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الأصلى فى إقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة ، وجاعلة للمادة جوهراً غير الذى كان بالفعل، بما يخالفها من الأحوال النوعية .

(٢) قال الفاضل الشارح: [لما بين كيفية تعلق وجود الهيولي بوجود الصورة، أراد أن يشير إلى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالأخرى .

ثم إن فيه شيئاً ؛ وذلك أنا قد بينا ، فيما مضى ، أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة ، فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة ، فتشخص تلك المادة ، إن كان لمادة أخرى ، لزم التسلسل .

فزعم الشيخ ههنا: أن كل واحدة منهما _ أعنى الهيولي والصورة _ تتشخص بالآخرى. وهذا لا يقتضي الدور ؛ لأنا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الأخرى.

ولقائل أن يقول: إن تشخص كل واحدة منهما بدات الأخرى ، متوقف على انضهام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضهام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الآخرى ، متوقف على تشخص كل واحدة منهما ؛ فإن المطلق غير موجود ، وماليس بموجود ، فلا ينضم إليه غيره .

و يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن تمنع هذه المقدمة ؛ فإن انضهام الوجود إلى الماهية ، لا يتوقف على صير ورة كل واحد منهما موجوداً .

على وجه يَحتمل بيانُه كلاماً غير هذا المجمل .

فكذا منا ٦.

أقول: تشخص الهيولى بذات الصورة معقول؛ فإن الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها؛ لأجل صورة تُعيَّنها؛ لا من حيث إنها صورة ما، كما مر.

وأما تشخص الصورة بدات الهيولي فليس بمعقول ، لوجهين :

الأول : أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها ، لأجل الهيولي ، من حيث إنها هيولي ما ، فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولي ، ومتعلقة بها ، من حيث هي هيولي ما ، بخلاف الهيولي ؛ فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولي ، وإن لم تكن هذه الصورة .

فأذن تشخص الصورة بالهيولى ، يكون من حيث هي هذه الهيولى ، لا من حيث هي مطلقة .

والثانى: أن ذات الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد ، فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص ؟ يل قد قيل: إن كل نوع محتمل أن يكون له أشخاص ، فذلك المنوع إنما يتشخص بالمادة — اى يتشخص بها من حيث هى قابلة للتشخص فيصبر النوع لأجلها كثيراً ، لا من حيث هى فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هى الأعراض المكتنفة لها ، كالوضع ، والأين ، ومتى ، وأمثالها ، المسهاة بالمشخصات .

فظهر : أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ، من حيث هي قابلة لتشخصها . وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ، من حيث هي فاعلة لتشخصها .

وسقط الدور.

وهذه المسألة من غوامض هذا العلم .

وأما قول الفاضل الشارح : [الشيء المطلق غير موجود] فليس بصحيح ؛ وذلك الشيء المطلق ، يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد .

ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق ، كما مر ذكره .

والأول : موجود في الحارج والعقل ، وإليه نذهب ههنا .

الفصل السادس والعشرون وهم وتشبيه

(۱) أو لعلك تقول: لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر ، في التقدم والتأخر .

والذي يُخلصك من هذا ، أصلُّ تُحققُه ، وهو أن العلة كحركة يدك المفتاح ؛ وإذا رُفعت ، رفع المعلول ، كحركة المفتاح .

وأما المعلول ؛ فليس إذا رفع ، رفعت العلة ؛ فليس رفع حركة المفتاح ، هو الذي يرفع حركة يدك ، وإن كان معه .

بل يكون إنما أمكن رفعها الأنالعلة ، وهي حركة يدك، كانت رفعت .

والثانى : موجود فى العقل دون الحارج ، فإذن ليس بصحيح أن يقال : إنه غير

وأما الجواب : بانضهام الوجود إلى الماهية، فغير صحيح أيضاً ، لأنهما أمران عقليان ، ولا يصح إلحاق الأمور الحارجية ، من حيث هي خارجية ، في أحكامها ، بالأمور العقلية ، من حيث هي عقلية .

(١) لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهيولى، هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة، من حيث الذات ، لا بالعكس ، ورد عليه شك ، وهو أنهما لما تلازما فى الرفع ، فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر ، أولى من الآخر .

وهما - أعنى الرفعين - معًا بالزمان.

ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات ، كما في إيجابهما ووجودهما .

الفصل السابع والعشرون تذنيب

(۱) يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا تفارقه صورته ، في تقدم الصورة ، هذه الحال .

وهذا الشك لا يختص بهما ، بل هو وارد على أحد قسمى التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها .

والجواب : أن التلازم فى الرفع ، إنما يكون من جهة الزمان ، ولا يكون من حيث الذات ، بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلة علة العدم ، كما كان فى جانب الوجود إيجاب العلة ، مما يوجبهما معاً ، أقدم من إيجاب المعلول ، ووجود العلة أقدم من وجود المعلول .

(١) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها ، وبيان أن حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ، أن تعلق كل واحدة من الهيولي والصورة بالأخرى هناك ، أيضاً .

إما أن يكون من الجانبين على السواء ، وهو باطل ، إما للدور ، أو لعدم التلازم . و إما أن يكون من جانب واحد ، ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولي ، لأن القابل لا يكون فاعلاً .

فإذن هي الصورة ، وهي :

إ.ا أن تكون علة للهيولي ، أو واسطة وآلة . أو جزء علة .

والأولان باطلان ، لما .ر .

الفصل الثامن والعشرون تنبيه

(١) الجسم ينتهى بِبُسِيطه ، وهو قطعه .

والبسيط. ينتهي بخطه ، وهو قطعه .

فهي إذن شريكة لسبب أصلي يكون مجموعهما علة للهيولي .

قال الناضل الشارح : فلا [تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات ، إلا بشيء واحد، وهو أنا قد بينًا في العنصريات أن الهيولي ليست هي المحتاج إليها بأن قلنا :

إن الممورة إذا زالت ، وجب أن يعقبها بدل ، ومعقبُ البدل مقيم لمادتها بالبدل .

وهذا لا يتصور في الفلكيات .

بل بينا ههنا أن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عامًا لهما ، إلا أن الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام ، واقتصر على البيان الخاص بها، أمر بالتلطف ههنا فى معرفة أن الحال فيهما واحد] .

وأقول: ويتفاوت الحال فيهما أيضاً بشيء آخر، وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات، لازم لذاتها، مستفاد من مبدعها، وفي العنصريات غير لازم لها، بل مستفاد من الأحوال المختافة المتجددة الحارجية.

إلا أن بيان الحال فيهما ، لا يختلف بهذا التفاوت .

(١) الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع:

الجسم التعليمي .

والبسيط: وهو السطح ، والحط.

ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها ، وهو النقطة .

فالجسم : هو مقدار ذو وضع ، له أبعاد ثلاثة .

والسطح : هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط .

والحط : هو مقدار ذو وضع له طول بلا عوض .

والخط. ينتهي بنقطة ، وهي قطعه .

والنقطة : هي ذات وضع لا جزء لها .

والصورة الجسمية، لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ، ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مر .

والحسم التعليمي يستلزم البسيط. والبسيط الخط ، والحسط النقطة . لا لذاتها ، بل باعتبار التناهي .

فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام.

ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض ، وبقيت المباحث الباقية ، فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث ، مشتملا عليها .

واعلم أن الجسم في قوله :

[الحسم ينتهي ببسيطه] .

هو التعليمي ؛ لأنه بالذات معروض البسيط ، والجسم الطبيعي إنما يصير معروضة ، بتوسط التعليمي .

وقد أفاد بقوله : [الجسم ينتهي ببسيطه] .

إثبات البسيط أولا ، وكيفية لزومه للجسم ثانياً ؛ وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما .

ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة ؛ وإنتهاء الواحد منها في جهة ، من حيث هو واحد ، يقتضى بقاء الاثنين الباقيبن ؛ فإذن الجسم ينتهى بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط ، وهو المسمى بالبسيط .

وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط.

وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين ؛ فهو ينتهى بما لا امتداد له أصلا ، و يكون ذا وضع ؛ لأن هذه المقادير ذوات أوضاع ؛ فنهاياتها كذلك .

والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له أصلا ، هو النقطة .

فالخط ينتهي بالنقطة ، وهي ليست مقداراً ، لعدم الامتداد فها .

قال الفاضل الشارح : [إنما لم يقل : (نهاية الجسم هو البسيط ، بل قال : (ينتهى بسيطه » .

(٢) والجسم يلزمه السطح ، لا من حيث تتقوم جسميته به ، بل من حيث يلزمه التناهي ، بعد كونه جسما .

لأن البسيط كم : والنهاية من المضاف المشهوري ؛ فإنها نهاية لذي النهاية .

فإذن القول بأن البسيط نهاية الجسم ، خطأ . بل هو الذي به يتناهي الجسم] .

وأقول : التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أمور :

أولها : ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ، ذو البعدين .

وثانها : عدم الحسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه ، لا العدم المطلق .

وثالثها : إضافة عارضة إلى الجسم .

و إنما يستدل على ثبوت الأول للجسم بثبوت الثانى له ؛ إذ هو مقارن ومستلزم للأول . وأما الثالث ، فإذا اعتبر عروضه للأول ، كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح. وإذا اعتبر عروضه للثانى ، كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .

(٢) قال الفاضل الشارح: [مراده أن السطح والتناهى ليسا جزأين لماهية الجسم ؟ لإمكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما ، حين يتصور جسم غير متناه ، والشيء لا يتصور إلا بعد تصور أجزائه] .

ثم اعترض عليه: [بأنا نتصور الجسم ، ونحتاج في معرفة تأليفه من الهيولي والصورة ، إلى الحجة ، ولم يكن ذلك إلا لكون تصوره ، قبل معرفتهما ، ناقصاً مكتسباً بالرسوم ؛ ويعد معرفتهما ، تاميًا مكتسباً بحدود مشتملة عليهما.

أو لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور أجزائه .

وكيفما دارت القضية ، فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي ؟]

أقول :

وَالْجُوابِ عنه : أن أجزاء الشيء في العقل - أعنى الجنس والفصل - غير أجزائه في الوجود ، أعنى الصورة والمادة .

والجسم يتصور بأجزائه العقلية ، وتطلب بالحجة أجزاؤه الوجودية ، وإن كانت الأولى بالقوة ، مشتملة على الأخيرة ، فإن الأبعاد المأخوذة فى حد الجسم ، تدل على صورته ، والقبول المأخوذ فيه ، يدل على مادته .

فلا كونه ذا سطح ، ولا كونه متناهيًا ، أمر يدخل فى تصوره جسمًا ، ولذلك قد يمكن قومًا أن يتصوروا جسماً غير متناه ، إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه .

والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزأين عقليين ؛ إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم . فبين الشيخ :

أولا : أنهما ليسا بحزأين في الوجود ، وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه ، والجزء لا يكون كذلك .

ثم احتمل أن يتصور كون ذى السطح ، وذى التناهى ، جزأين عقليين ، لكونهما محمولين عليه فبين أنهما أيضاً ليسا كذلك ؛ لانفكاك تصوره عن تصورهما .

واعلم أن الشيء كما يتقوم بجزئه العلى ، وبجزئه الوجودى ، فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة ، وحصة النوع من الجنس ، بالفصل .

والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى .

أما الأولان : فلما مر .

وأما الأخبر : فلما سيأتى ، وهو أن السطح لا يعلل الجسم .

وقال أيضاً معترضاً على قوله :

[من حيث يلزمه التناهي] .

[إنه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى ، وهو يقتضى أن يكون عروض التناهى للجسم ، قبل عروض السطح له ، وهو باطل ؛ لأنا بينا أن النهاية إضافة عارضة للسطح ، والعارض متأخر عن المعروض ، فكيف يكون عروض النهاية للجسم ، قبل عروض السطح له] ؟

ثم قال : [و يمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن تكون سبباً لثبوت السطح للجسم ، كالأوسط في برهان اللمي ، إذا كان معلولا للأكبر وعلة لثبوته للأصغر] . وأقول : أما قوله : [النهاية إضافة عارضة للسطح] . يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي ، وهو مناقض لحكمة عن قريب ، ب [أنها من المضاف المشهوري] .

فىعلە نسى ذلك .

(٣) وأما السطح كسطح الكرة ، من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط.

وأما المحور والقطبان والمنطقة ، فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة ، قد يوجد ولا نقطة .

ثم إنه إن اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار ، مشهورية ، وتارة مفردة. وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية ؛ فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض ؛ فإن تلك الإضافة لا تعقل إلا بعد العروض .

فانظر إلى هذا الرجل الفاضل ، كيف يخبط في كلامه ، ولا يبالي أين يذهب .

و بما حققناه من قبل _ وهو أن الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً ، ثم السطح يلز م ذلك الانقطاع ثانياً ، ثم تعرض لهما الإضافة باعتبارين _ تزول هذه الشبهة .

(٣) يريد بيان لزوم الحط للسطح ، والنقطة للخط أيضاً ، بواسطة التناهي ؛ فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي .

و بجب أن نعرف أولا " الألفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول :

الكرة : جسم يحيط به سطح واحد ، فى داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح ، متساوية .

والدائرة : سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة تكون جميع الحطوط الحارجة منها إلى ذلك الحط متساوية .

والقبطان: مركزاهما.

والحطُّ المستقم المار بالمركز ، المنتهى في الجانبين إلى المحيط ، قطرُهما .

وإذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة .

وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة ، حدث عليها نقطتان لايتحركان، هما قطباها ؛ وقطر بينهما هو المحور ، ومنطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة علبها من القطبين .

وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة إنما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين . إما القطع ، وإما الحركة . (٤) وأما المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض .

(٤) أقول : يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثة أشياء :

أحدها: التقاطع.

والثاني : الحركة .

والثالث: الفرض.

فإن تقاطع الأقطار إنما يكون على نقطة ، هي المركز .

وحركة الدائرة إنما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة ،

وأما الفرض ، فظاهر .

وأما قبل عروض هذه الأمور ، فوجود مركز فى وسط الدائرة ، كوجود نقطة فى ثلثبها. أى كما أن موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض ، على وجه لا يمكن وقوعه بعد الفرض فى غير ذلك الموضع ، فكذلك حال المركز .

ثم ذكر أن وقوع الفصل فى المقادير إنما يكون بالقوة فقط ، ولا يخرج إلى الفعل إلا يسبب الأعراض أو الفرض ، كما مر ذكره مرارآ .

قال الفاضل الشارح : [لا شك أن إمكان حصول هذه النقطة ، حاصل في الدائرة بالفعل ، قبل التقاطع ، والحركة ، والفرض .

ثم إن المركز غير ممكن الحصول إلا في موضع معين ، وهذا الإمكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع.

فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال .

وهكذا القول في ساثر النقط.

فإذن تكون النقط غير المتناهية ، موجودة بالفعل . ويلزم من ذلك ، الانقسام ُ غير المتناهي بالفعل ، أو القول ُ بأن اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام .

فإذن الحركة أيضاً لا توجب الانقسام] .

والجواب : أن هذا كله فرض ، والفرض لا يرتفع برفع اسمه ، مع ثبوت معناه ، بل يرتفع بأن لا يفرض .

وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط، ، كوجود نقطة فى الثلثين ، وسائر ما لا يتناهى ؛ فإنه لا وسط ، ولا سائر مفاصل الأجزاء فى المقادير ، إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها ، من حركة ، أو تجزئة .

وإذا سمعت في تحديد الدائرة [وفي داخلها نقطة] فمعناه : يتأتى أن يفرض فيها نقطة . كما يقولون : [الجسم هو المنقسم في جميع الأقطار] ومعناه : تتأتى قسمته فيها . (٥) وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود ، والسطح قبل الخطّ. والخط قبل النقطة .

وقد حقق هذا أهل التحصيل .

وأما الذي يقال بالعكس من هذا، أن النقطة بحركتها تفعل الخط. : ثم الخطُّ السطح ، ثم السطح الجسم ؟ فهو للتفهيم ، والتصوير ، والتخييل .

والدائرة إن لم يفرض فيها شيء ، لم يلزمها شيء مما ذكر .

وهذا حكم لا يختص بالداثرة ، بل الحط الواحد المتناهى له منتصف ، ولمنتصفه منتصف ، وهذا حكم لا يختص بالداثرة في نفسها عن سائر أجزاء الحط ، إلا أنها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بأن تقول : إنها لازمة وإن لم تفرض ، لأن تصور المنتصف فرض ، فضلاً عن التلفظ به .

(٥) أفاد ههنا أن هذه الأموركيف تترتب فى الوجود ، وأن الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين ، شيء غير حقيتى ، بل هو تخييلى فقط .

وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح.

ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة ، فقد فرض لها ما تتحك فيه ، وهو مقدار ما : خطَّ أو سطح ؟ فكيف يتكون ذلك بعد حركتها ؟ .

الفصل التاسع والعشرون تنبيه

(۱) ما أسهل ما يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل، وأنه لا ينفذ جسم في

(١) يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية .

وكأنه يدعى كون هذا الحكم أوليًّا .

وهذه المسألة وما بعدها ، من الطبيعيات ، بخلاف المسائل المتقدمة .

وإنما أورد هذه المسألة مهنا ، لتعلقها بالمقادير ، ولبناء نني الحلاء عليها .

والاستشهاد بأن الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له ، غير متنح عنه ، تذكير للاستقراء الذى اكتسبت النفس هذا الحكم الأولى فى مبادئ التعلم ، به و بأمثاله ، فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولى ، ينبه عليه بالاستقراء .

وكذلك قُوله : [و إن ذلك للأبعاد، لا للهيولي ، ولا لسائر الصور والأعراض] . فإنه أيضاً تنبيه على أن الهيولي وسائر الصور والأعراض ، لا حصة لها في العيظم إلا

يالعرض.

فالأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات . ولا شك في أن عظيمين يجتمعان، هما أعظم من أحدهما ؛ فإن الكل أعظم من جزئه .

والقول بالتداخل يقتضى كون الكلُّ مساوياً بخزته .

واعلم أن النقطة لا حصة لها في العظ ، فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد .

جسم واقف له غير متنح عنه ، وأن ذلك للأبعاد ، لا للهيولى ، ولا لسائر الصور والأعراض .

الفصل الثلاثون إشمارة

(١) إنك تجد الأجسام في أوضاعها ، تارة متلاقية ، وتارة متباعدة ، وتارة متقاربة .

والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام ، ومن حيث العمق والعرض ، حكم النقطة .

ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض ، بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى. فن بحكم بأن هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ، ينبغى أن يقول : من حيث هي مقادير .

(١) يريد إبطال الخلاء.

والقائلون به فرقتان :

فرقة : تزعم أنه لا شيء محض .

وفرقة : تزعم أنه بعد ممتد فى جميع الجهات ، من شأذ، أن تشغله الأجسام بالحصول فيه ، و يكون مكاناً لها .

قال الفاضل الشارح: [يعنى بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ، ولا يوجد بينهما ما يلاق واحداً منهما].

وأقول: هذا تعریف للخلاء الذی یکون بین الأجسام ، وهو الذی یسمی « بعداً مفطوراً » ، ولا یتناول الذی لا یتناهی .

وقد تجدها في أوضاعها ، بحيث يسع ما بينها أجسامًا ما ، محدودة القدر : تارة أعظم ، وتارة أصغر .

فتبين أن الأجسام غير المتلاقية ، كما أن لها أرضاعًا مختلفة ، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال ، لتقديرها وتقدير ما يقع فيها ، اختلافًا قدريًّا ؛ فيان كان بينها خلاء غير أجسام ، وأمكن ذلك ، فهو أيضًا بُعد مقدارى ، وليس – على ما يقال – لا شيء محض ، وإن كان لا جسم .

الفصل الحادى والثلاثون تنبيه

(١) وإذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وتبين

والشيخ قد أبطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى ، بأن فرض فيه أجساماً مختلفة الأبعاد ، ليقدر الخلاء الواقع بينها ، بها ، فإن اللاشىء المحض لا يمكن أن يتقدر بشىء أصلا.

ثم بين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة واللامساواة ، والتقدير ، وأنه يتجزأ على الحدود المشتركة .

وأضاف إلى ذلك مقدمة ، هي : أن كل ما كان كذلك ، فهو :

إما كم متصل ، أعنى البعد المقداري .

وإما ذُو كم متصل ، أعنى الجسم .

و إذا كان الحلاء عندهم ليس بجسم ، فهو بعد مقدارى ، ليس لا شيئاً محضاً ، كما زعمت الفرقة الثانية .

(١) يريد إبطال المذهب الثانى . وإنما أبطله بوجهبن ــ وذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه ، إلى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم .

أن الأَبعاد الجسمية لا تتداخل لأُجل بُعديتها ، فلا وجود لفراغ هو بعد صرف ، فإذا سَلكت الأُجسام في حركتها ، تنحى عنها ما بينها ، ولم يثبت لها بُعد مفطور . فلا خلاءً •

الفصل الثانى والثلاثون إشارة

(١) ولقد يناسب ما نحن مشغولون به ، الكلامُ في المعنى

إحداهما : أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وهو مما تبين في باب إثبات الهيولي . والثانية : أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل ، وهو ما ذكره في فصل مفرد .

فإذا أضاف الأولى إلى الحكم المدكور ، صار هكذا :

الحلاء 'بعد متصل ، والبعد المتصل ذو مادة . فالحلاء بعد ذو مادة ، فهو إذن ليس بعدا صرفاً ، على ما يقولون .

وعبر عن ذلك بقوله : [فلا وجود لفراغ هو بعد صرف] .

وإذا أضاف الثانية إليه صار هكذا :

الخلاء بعد متصل ، والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم إليه ، فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم إليه ، ولا يثبت له .

فهو إذن ليس بعداً مفطوراً ، من شأنه أن يكون مكاناً للجسم ، على ما يقولون .

وعبر عن ذلك بقوله : [فإذا سلكت الأجسام في حركتها ، تنحى عنها ما بينها] .

أى من الخلاء : [ولم يثبت لها] .

أى للأجسام: [بعد مفطور].

ثم أنتج من الجميع قوله : [فلا خلاء] .

و إنما وسم الفصل بالتنبيه ، لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله .

(١) يريد إثبات الجهات.

والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الأيني على الاستقامة ، أو الإشارة الحسية في سمتها .

الذى يسمى جهة ، فى مثل قولنا : تحرك كذا ، فى جهة كذا ، دون جهة كذا ،

ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود ، كان من المحالأن تكون مقصدًا للمتحرك. ركيف تقع الإشارة نحو لا شيء.

فتبيل أن للجهة وجودا .

الفصل الثالث والثلاثون إشمارة

(۱) إعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة ، لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها . فيجب أن تكون الجهات - لوضعها - تتناولها الإشارة ،

ووجه المناسبة أنها _ كما يتحقق _ نهايات الامتدادات .

قال الفاضل الشارح: المناسبة من وجهين:

أحدهما : أن الخلاء يظن أنه مكان ، والجهة مناسبة للمكان .

والثانى : أنها أمر يعرض للنهايات والأطراف ، كالخط والسطح ، فهي تناسبها .

واستدل الشيخ على وجودها بقياسين :

أحدهما : أن الجهة مقصد المتحرك ، والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

والثانى : أن الجهة يشار إليها ، وما يشار إليه ، فهو موجود .

(١) يريد بيان أن الجهات ذوات أوضاع ، وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها . وبينه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين في الصغرى . وهو أن الجهة مقصد المتحرك ، والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له .

الفصل الرابع والثلاثون إشمارة

ق امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجًا عن ذلك ، لكانتا ليستا إليها .

ثم بين بهذا القياس أيضاً ، أن صغرى القياس الثانى من المذكورين و إن كان بيناً بحسب التصديق – فإن لميته فى نفس الأمر موقوفة على هذا القياس . وهو أن يقال : كل جهة ، ذات وضع . وكل ذى وضع ، قابل للإشارة الحسية .

[1] يريد بيان ماهية الجهة .

و إنما أخره إلى هذا الموضع ؛ لأن من الواجب تقديم بيان الأنية على بيان الماهية . فبين أولا أنها موجودة ، ثم بين أن وجودها على أى أنحاء الوجود .

ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه : طرفُ الامتداد ، غيرُ المنقسم .

و إنما تحقق ذلك لوجوب تناهى الامتدادات، فطرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف ؛ وبالنسبة إلى الحركة والإشارة ، جهة .

وما فى الكتاب ظاهر. ولقائل أن يقول : إنه قسم الحركة الآخذة نحوشى ، ذى وضّع. الى حركة إليه .

وحركة عنه .

أى حركة قرب ، وحركة بعد .

وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة .

وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها ، فغير حاصرة ؛ لأن هناك قد يكون قسم آخر ،

و إيراد قسم لا يصلح إلا بالقياس إلى ما لا ينقسم ، فى بيان أن الشيء غير منقسم ، مصادرة على المطلوب .

ثم هي :

إِما أَن تكون منقسمة فى ذلك الامتداد ، أو غير منقسمة . فإن كانت منقسمة ، فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ، ولم يقف ، لم يخل :

إما أن يقال : إنه يتحرك بعد لل الجهة .

أو يقال : يتحرك عن الجهة .

فإن كان يتحرك بعد إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم . وإن كان يتحرك عن الجهة ، فما وصل إليه هو الجهة ، لا جزء الجهة .

فتبيّن أن الجهة حدُّ في ذلك الامتداد غير منقسم ، فهي طرف للامتداد ، وجهة للحركة .

فيجب الآن أن تحرص على أن تعلم: كيف يتحدد للامتدادات أطراف بالطبع، وما أسباب ذلك، وتتعرف أحوال الحركات الطبيعية .

والجواب : أن الحركة في الشيء المنقسم لا محالة :

إما أن تكون عن جهة.

وإما إلى جهة .

ويعود القسمان الأولان ، وإلا جاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة ، وهو محال .

فإذن القسمة حاصرة .

الفصل الخامس والثلاثون وهم وتنبيه

(۱) لعلك تقول: ليس من شرط، ما إليه الحركة أن يوجد، فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض، ولم يوجد البياض بعد.

فإن اختلج هذا في وهمك ، فاعلم أن الأمرين بينهما فرق . وأيضًا فإن ما تشككت به غير ضائر في الغرض .

أما الفرق: فلأن المتحرك إلى الجهة ، ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ،بل يتوخى بلوغه ، أو القرب منه بالحركة ، ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة .

وأما الآخر فلأن الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود ،

⁽١) الوهم هو شك في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة ، وهي قولنا : المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

وتقرير الشك : أن حركة الاستحالة -- وهي التي في الكيف مثلا ، كالحركة من السواد إلى البياض - إنما تقصد ما ليس بموجود .

فإذن تنتقض كلية الكبرى .

وأجاب عنه بشيئين :

أحدهما : جعل الكبرى أخص مما كان ، وهي أن يقال :

المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بموجود .

كان وجودها وجود ذى وضع ، ليس وجود معقول لا وضع له . وذلك غرضنا .

على أن الحق هو الفرق ، وعليه بناءً ما يتلو هذا الفن من الكلام*

فإن معه يحصل المقصود. وهذا هو الفرق.

والثاني : التزام الشك ؛ لأن الشك غبر قادح فى المطاوب ؛ وذلك لأن الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة ، تكون موجودة ذات وضع ؛ وهو مطلوبنا ؛ فإنا ماسعينا إلا لأن نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع .

وهذا الجواب جدلى غير برهاني ؛ ولذلك قال : [على أن الحق هو الفرق] .

النمط الثانى فى الجهات وأجسامها الأولى والثانية،

الفصل الأول إشمارة

(١) إعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفوق ، والسفل .

الأجسام تنقسم باعتبار الجهات : .

إلى ما يتقدم علبها ويحددها ، وهو أجسامها الأولى .

وإلى ما لا يتقدم علبها ، بل يحصل فبها ، وهو أجسامها الثانية .

(۱) يريد إثبات جسم محدد للجهات ، محيط بالأجسام ذوات الجهة ، فنقول ، قبل الخوض فى تقرير ذلك : لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة ، ويقوم بعضما على بعض ، على زوايا قوائم – أعنى أبعاد الجسم – ثلاثة لا غير ؛ وكان لكل امتداد طرفان ؛ كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة :

اثنان : منها طرفا الامتداد الطولى ، ويسميهما الإنسان ــ باعتبار طول قامته ، حين هو قائم ــ بالفوق والتحت .

الفوق منهما : ما يلي رأسه بحسب الطبع .

والتحت : ما يقابله .

واثنان : منها طرفا الامتداد العرضي، ويسميهما — باعتبار عرض قامته — باليمين والشيال .

ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض ، مثل اليمين . والشمال فيما يلينا ، ومثل ما يشبه ذلك .

واليمين : ما يلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب .

والشمال: ما يقابله.

واثنان : طرفا الامتداد الباق ، ويسميهما - باعتبار ثخن قامته - بالقدام والحلف ،

والقدام : ما يلي وجهه .

والخلف : ما يقابله .

ثم يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام ، حتى الفلك ، على هذا النسق ،

وهذا باعتبار ما هو غير واجب ، وهو قيام بعض الامتدادات على بعض ، فأما إن لم يعتبر ذلك ، كانت الحهات التي هي أطراف الامتدادات ، غير متناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد ، بالقياس إلى نقطة واحدة .

قال الفاضل الشارح: [الحكم بأن الجهات ست ، مشهور وليس بحق ؛ فإن الكرة لا جهة لها بالفعل ، ولها جهات لا تتناهى بالقوة] .

أقول: وهذا صحيح.

ثم قال : _ محاذياً لبعض المتقدمين _ : [وأما المضلعات فعدد جهاتها ، عدد حدودها النقطية والحطية والسطحية ، إن سمينا كل حد ، جهة .

أو مثل عدد الخطية ، والسطحية ، إن لم نعتبر النقطية . مثلاً المثلث جهاته ثلاث] .

أقول: هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر؛ فإن المقرر هناك أن الجهة طرف الامتداد، وأضلاع المثلث ليست أطرافاً للامتدادات، بل امتدادات هي أطراف السطح.

ونرجع إلى المقصود فنقول :

الجهات الست تنقسم إلى :

ما لا يتبدل بالفرض ، وهو الفوق والسفل .

وإلى ما يتبدل به ، وهو الأربعة الباقية .

وذلك لأن المتوجه إلى المشرق مثلاً ، يكون المشرق قدامه ، والمغرب خلفه ، والجنوب عينه ، والشمال شماله .

فَلْنَهُدُ عما يكون بالفرض . وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كدف كان ذلك .

ثم إذا توجه إلى المغرب ، يتبدل الجميع ؛ فصار ما كان قدامه خلفه ، وما كان عينه شهاله ، وبالعكس – كذا –

فهذه تتبدل بالفرض ، وليس الفوق والسفل كذلك ؛ فإن القائم لو صار منكوساً ، لا يصير ما يلى رأسه فوقاً ، وما يلى رجله تحتاً ، بل صارت رأسه من تحت ، ورجله من فوق. وكان الفوق والتحت بحاليهما .

والفاضل الشارح: جعل الفرض هو أن يصير الجانب القوى ضعيفاً ، والضعيف قويرًا ، يعنى اليمين شهالاً ، والشهال يميناً ، وهكذا في القدام والحلف .

والأرض فرض واقع . وهذا غير واقع .

وقال أيضاً: [الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ، إن جعل الاعتبار بالرأس والقدم ؟ فإن قيام شخصين على طرفى قطر الأرض ، يقتضى أن يكون ما يلى رأس أحدهما ، يلى قدم الآخر ، ولا يتبدلان ؛ إن جعل الاعتبار بما يقرب من السهاء وما يقابله] .

أقول: ليس المواد من اعتبار الرأس والقدم ما يلى رأس الشخص وقدمه؛ فإنا بيَّنا أن ذلك يتبدل بالانتكاس؛ بل المراد ما يلى الرأس والقدم بالطبع، وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض، هو الذي يلى القدم بالطبع.

وفسر أيضاً قوله : [و شل ١٠ يشبه ذلك] .

بالفلك الذي يسمى الجانب الشرق منه يميناً ، والجانب الغربي شهالاً ، تشبيهاً بالإنسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يميناً .

و يحتمل أن يفسر ذلك بالقدام والحلف ؛ لأنه ذكر الفوق والسفل ، واليمين والشمال ، ولم يذكرهما . وهما يشبهان باليمين والشمال ، لتبدلهما بالفرض ؛ إلا "أن الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله : [فيها يلينا].

فتفسير قوله : [وما يشبه ذلك] .

بالفلك ، أو لى ؛ لأن اتصاف الفلك بدلك إنما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان .

وأما الأربعة الباقية للفلك ـ على وجه التشبيه المذكور ـ فوسط سمائه يشبه قدامه ؟ وما يقابله ، خلفه ، وأحد قطبيه علوه ، والآخر سفله .

وذلك شيء لا يتصور فيه فاثدة .

الفصل الثانى إشمارة

(۱) ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة فى خلاء ، أو ملاء متشابه ؛ فإنه ليس حد من المتشابه أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى ، من غيره .

فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه . ولا محالة أنه يكون جسمًا أو جسمانيًا . والمحدِّد الواحد - من حيث هو كذلك - فإنما يُفترض منه حدُّ واحد - إن افترض - وهو ما يليه .

وفى كل امتداد يحصل جهتان ، وهما طرفان.

ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات ، إلى ما بالطبع ، وما بالفرض قال :

[فلنعد عما يكون بالفرض]

أى فلنتجاوز عنه لأن الأمور الفرضية لا تنضبط .

(١) تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن نقول:

قد ثبت أن الجهة ذات وضع ، فالجهتان المعينَّنتان بالطبع يكون تعين وضعهما : إما فى شيء متشابه : خلاء كان أو ملاء .

أو في شيء مختلف.

والأول محال ؛ لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه ، بأن يكون جهة " ، من سائرها ، ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية ، وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب .

فإذن الثانى حق ، وهو أن يكون ذلك التعين بشىء مختلف خارج مما يشابه . وذلك الشيء لا محالة يكون جسما أو جسمانياً ؛ لوجوب كونه ذا وضع ، فهو إما جسم واحد يحدد

وعلى أن الجهات التى فى الطبع ، فوق ، وسفل - وهما اثنتان - فالتحدد إذن إما أن يقع بجسم واحد - لا من حيث كونه واحدًا - وإما أن يقع بجسمين .

والتحدد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطًا ، والآخر محاطًا به ،أو يكون وضع الجسمين متبايناً.

الجهتين معاً ، أو جسهان يحدد كل واحد منهما واحدة .

والحسم الواحد يكون محدد أ:

إما من حيث هو واحد .

أولا من حيث هو واحد .

فهذه أقسام ثلا ثة.

أما الجسم الواحد ، من حيث هو واحد ، فلا يمكن أن يكون محدِّداً ؛ لأن كل امتداد فله جهتان هما طرفاه ؛ وذلك لوجوب تناهيه ، كما مر .

وكذلك اللتان بالطبع، فإنهما أيضاً طرفا امتداد، فالمحدَّد يجب أن يحدد طرفين معاً. والجسم الواحد، من حيث هو واحد، إن حدد ما يليه بالقرب، فلا يمكن أن يحدد ما يقابله ؛ لأن البعد عنه ليس بمحدود.

وإذا بطل هذا القسم ، بني أن يكون المحدد :

إما جسما واحداً ، لا من حيث هو واحد .

وإما جسمين .

ثم نقول : وهذا الثانى أيضاً باطل ، لأن التحديد بجسمين لا يخلو :

إما أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر .

أو على سبيل المباينة .

والأول يقتضى دخول المحاط في التحديد بالعرض ، لأن المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد بإحاطته ، والبعد الذي يتحدد بأبعد حد من محيطه ، وهو مركزه .

فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدد جسما واحداً ، لا من حيث هو واحد .

وأما القسم الآخر ، وهو أن يكون بالمباينة ، فإنه باطل بوجهين :

أحدهما : أن كل واحد من الحسمين لا يتحدد به إلا القرب منه ، ولا يتحدد البعد عنه.

وإذا كان أحدهما محيطًا، والآخر محاطًا به ، دخل المحاط. به في ذلك التأثير بالعرض ؛ وذلك لأن المحيط، وحده ، يحدد طرفي الامتداد ، بالقرب الذي يتحدد بإحاطته ، والبعد الذي يتحدد بمركزه ، سواء كان حشوه ، أو خارجًا عنه ، خلاءً أو ملاءً .

وإذا كان على الوجه الأخير، يتحدد به جهة القرب، وأما جهة البعد عنه وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد به ؟ لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدودًا حدًّا معينًا ، ما لم يكن محيطًا ، ولم يكن الثانى أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لمانع يجب أن يكون له معونة في تقدير الجهة . ويكون جسمانيًّا ، ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه .

فسن البين أن تقدير الجهة وتحديدها إنما يتم بجسم واحد ، لكن ليس لأنه على طبيعته كيف اتفق ، بل من حيث فإذن لاتتخذ الجهتان معاً بكل واحد منهما . وقلنا : إن المحدد يجب أن يحدد جهتين معاً والثانى : أن لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الحارجة منه . ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات ، وعلى بعد معين منه ، دون سائر الأبعاد الممكنة ، ليس بأولى من وقوعه فى جهة أخرى ، وعلى بعد آخر مما يمكن ؛ فإن الوقوع فى كل جهة ، وعلى كل بعد من ذلك ، ممكن بحسب العقل ، وإن امتنع فلمانع مؤثر فى التحديد . وهو أيضاً يجب أن يكون جسمانياً ذا وضع ، والكلام فى وقوعه فى بعض جهات هذين ، دون بعض ، وعلى بعد معين منهما ، كالكلام فيهما ، فإن علل بهذين صار دوراً ، وإلا فتسلسل .

هو بحال ما ، موجبة لتحديدين متقا بلين. وما لم يكن الجسم محيطًا ، يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقا بله ه

الغصل الثالث

إشارة

(۱) كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى ، ويعاوده ؛ يكون موضعه الطبيعى متحدد الجهة له ، لا به ، لأنه قد يفارقه ويرجع إليه وهو في الحالتين ذو جهة .

و لما بطل هذا القسم ، ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد ، لا من حيث هو واحد، ولا على أى وجه اتفق ، بل من حيث الإحاطة ، وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين ، كما مر ،

فإذن محدُّد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذاوت الجهات .

(١) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدِّد الجهات، وبيان تقدمه على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها .

وتقريره : أن كل جسم له موضع طبيعي ، فلا يخلو :

إما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ، ومعاودته إليه .

وإما أن يكون من شأنه ذلك.

والأول : هو الذي لا تجوز الحركة الأينية عليه .

والثانى : هو الذى تجوز عليه ، وتكون مفارقة موضعه بالقسر ، ومعاودته إليه بالطبع، ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة .

ومثل هذا الجسم لا يجوز أن تتحدد به جهة موضعه الطبيعي، لأن جهته متحددة عند وجوده فيه ، وعند لا وجوده ، بل تكون متحددة لأجله ، حتى يصح منه أن يخرج عنه مفارقاً ، ويطلبه معاوداً .

أو يجب أن يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر ، فذلك الجسم الآخر ، وهو علة

فيجب أن يكون تحدُّدُ جهة موضعه الطبيعى ، بسبب جسم غيره ، هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط . فذلك الجسم له تقدمٌ ما ، في رتبة الوجود ، على هذا بعلية ، أو على ضرب آخر *

لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده .

وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدماً على الجهة ، لأنه لا يتصور أن يكون متحركاً في جهة ، حالتي المفارقة والمعاودة ، والجهة لم توجد بعد . فهو إما متأخر عن الجهة ، وإما مع الجهة ، معية امتناع الانفكاك عنها — كذا —

فإذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم ؛ لأنه متقدم على ما يتقدمه أو على ما لا يتأخر عنه ، ثما هو معه – أعنى الجهة – والمتقدم على المتقدم متقدم ، وعلى المعى أيضاً ، كما مر بيانه ، في بيان أن الصورة ليست علة للهيولى ، فهو متقدم على الإطلاق بضرب من التقدم ، إما بالعلية أو بالطبع .

وهذا ما في الكةب.

وظهر منه أن الجسم المحدد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه ، فلا يصح منه الحركة الأينية .

فإن قبل: لو قال الشيخ: [محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الآينية؛ لأن الحركة الآينية؛ لأن الحركة الآينية تستدعى جهة ، والجهة إنما تتحدد به] لكفاه .

فما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي وإليه ؟

قلنا: إن الجهات لا تتمايز إلا بكون بعضها طبيعيًّا لبعض الأجسام، وبعضها غير طبيعي . والحاجة إلى إثبات المحدد، هي لتمايز الجهات بالطبع، لا لإثباتها كيف كان ؛ وإلا لكان البرهان على تماهي الامتدادات كافياً في إثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات

وأبضاً : لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر ، وتجاوز عما باله ض .

واعلم : أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة ، يجوز أن يكون بالعلية ، لامن حيث كون ذوات الجهات أجساماً ؛ فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلية لجسم آخر - كما

الفصل الرابع تذنيب

(١) فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات: إما على الإطلاق محيطًا ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان ليس له وضع بالقياس إلى غيره .

سيجيء بيانه _ بل من حيث ذوات جهات : أعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها .

ويجوز أن تكون بالطبع ؛ فإن رَفْع المحدد ــ من حيث هو محدد ــ يوجبرفع ذوات الجهة ، من حيث ارتفاع الجهة . ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ، من حيث هو محدد . ولهذا لم بجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين .

وأيضاً لم يذكر الشيخ أن وجود الجهة _ بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات الجهة _ هل بجوز أن يكون متقدماً عليه ، أم لا ؟

وذكر الفاضل الشارح : أن الأليق بما ذكره في ، النمط السادس ، في بيان أن الحاوى ليس علة للمحوى ، أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة ؛ فإن تأخر وجودها عن وجود الجهة ، تأخرعدم الخلاء أيضاً عنه . والمتأخر عن الشيء ممكن معه. فإذن عدم الحلاء ممكن مع وجود الجهة ، لا واجب ؛ ويلزم منه كون الحلاء ممكناً في ذاته ، ممتنعاً بفيره . وهو محل .

(١) يريد أن ميذنب إثبات محدد الجهات ، وكونه غير ذى جهة ، ببيان سائر أحواله ، فنقول في تقريره :

الموضع ، والمكان : اسمان مترادفان . وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم عيط بالجسم ذي المكان ، ويماسه بذلك السطح .

والوضع : يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة ، كما مر . والمراد ههنا ما هو إحدى المقولات .

وهو هيئة تعرض للجسم ، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وإلى أشياء من ذوات

وإن كان ليس محيطًا على الإطلاق ، فيكون له موضع لا يفارقه «

(٢) ولعله لا يكون المحدد الأول ، إلا القسم الأول .

الوضع غير ذلك الجسم ؛ إما خارجة عنه ، أو داخلة فيه : كالقيام فإنه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه ، وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب كون رأسه من فوق ، ورجليه من تحت . وهو أيضاً نسبة أجزائه إلى الأشياء الحارجة عنه .

ولولا هذا الاعتبار ، لكان الانتكاس أيضاً قياماً .

وإذا تقرر هذا فنقول : الأجسام تنقسم :

إلى عيط على الإطلاق ، غير محاط .

وإلى ما عداه ، مما هو محاط .

وظاهر مما ذكرنا أن القسم الأول لا موضع له أصلا ، وله وضع ، ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب الأشياء الداخلة فيه ، وأما بحسب الأشياء الحارجة عنه ، فلا .

وأما القسم الثانى فله الموضع والوضع ، بحسب الاعتبارات جميعاً .

وإذ تبين هذا ، وقد تبين فيما مر أن محدد الجهات محيط بذوات الجهة ، فهو لايخلو: إما أن يكون محيطاً على الإطلاق ، ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه .

و إما أن يكون محيطاً لا على الإطلاق ، بل محيطاً بذوات الجهة ؛ ومحاطاً بغيره . و يكون — لا محالة — له موضع ووضع ، إلا أنه يجب أن لا يفارق موضعه ؛ لأنبًا بيتنا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ، ويعاوده .

(٢) معناه: لعل الأمر في نفسه ، هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق . ثم إن كان للقسم الثاني وجود محاط بالأول ، يتحدد موضعه به ؛ أي إن كان محدد محيطاً بما يحدده ، ومحاطاً بما يتحدد به ، فيجب أن يتحدد بالأول موضع هذا الثاني و وضعه ، ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة .

وقد بني الأمر على التشكيك ؛ لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان ، وهو حاصل

فإن كان للقسم الثاني وجود ، يتحدد بالأول موضعه ،

على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً ، وعلى تقدير أن يكون شيئين ، أحدهما قبل الآخر ومحيط به .

وإن كان الحق فى نفسه ، هو أن المحدد الأول الذى لم تتحدد جهة قبله ، يحب أن يكون محيطاً على الإطلاق ، وليس له موضع ، على ما عرض به ؛ وذلك لأن المحاط الذى له موضع متحدد يحتاج فى تحدد موضعه إلى غيره ، فإن محدد موضعه متقدم على موضعه ، ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الحاص به . وأما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محدد الموضع غيره ، وحينئذ لا يكون هو المحدد الأول ، بل يجب أن يكون قبله محدد آخر .

فإذن المحدد الأول هو المحيط المطلق .

و لما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرح به .

و إنما قيد وجود القسم الثانى فى قوله : [فإن كان للقسم الثانى وجود] .

بقوله: [يتحدد بالأول موضعه].

تنبيها على أن وجوده لا يكون إلا كذلك .

وكرر هذا المعنى بقوله: [فيتحدد به موضع الثاني] .

لأنه تالي المتصلة التي أولها : [فإن كان] .

وأما المراد بقوله: [ووضعه].

فيحتمل أن يكون « الوضع » الذي هو المقولة ؛ لأن وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه ، إنما يتحدد بالأول .

و يحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة ؛ فإن هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع ، إلا بحصوله في الموضع .

وقال الفاضل الشارح : [سبب التشكيك أن الحجة على كون المحدد هو المحيط الأول ، هي أنه كان في تحصيل جهتي القرب والبعد ، ودخول المحاط في التحديد ، يكون بالمعرض ، على ما مر .

وعليه شكان:

فيتحدد به موضع الثانى ووضعه . ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركة المستقيمة .

أولهما : أن هذا يستقيم لو كان الأول متقدماً على الثانى ، حتى يقال : إذا اجتمع اللجهة علتان مستقلتان بالعلية ، وأحدهما أقدم ، فإنها تكون مستعدة إلى ما هي أقدم .

لكن الشيخ سيبين في و النمط السادس » أن الحاوى ليس بأقدم من محويته ، و إلا لكان الحلاء ممكناً لذاته .

فإذن لا يكون الحاوى أولى بالتحديد من المحوى .

وثانهما : أن المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محدداً بلهات العناصر ؛ لأن النار مثلا إنما تطلب مقعر الفلك الأعظم ، أو مقعر فلك القمر . والأول باطل ؛ وإلا لكانت النار في حيزها أبداً بالقسر .

والثانى : يقتضى أن يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره ، الذى تطلبه النار .

قال : ولأجل هذين الشكين ، تشكك الشيخ في كلامه ، ولو لا الشك الثاني ، لكان إسناد التحديد ، إلى المحيط المطلق ، أولى ، لا لكونه أقدم ، بل لكونه أعظم وأقوى . ولأجل ذلك ذهب إليه الشيخ . وأما أنا فلقوة هذا الشك لم أحكم بتلك الأولوية] . وأقول : وأما وجه تقدم المحيط على المحاط ، فقد مر ، وسيأتي له بيان آخر . وأما الشك الثاني : فليس بوارد .

أما أولا: فلأنه يقتضى أن يكون محدد جهة الهواء ، هو النار ، ومحدد جهة الماء ، مو الحواء . وهذا مما لم يقل به قائل .

وأما ثانياً: فلأن العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع ، بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات ، سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة ، كالأرض أو لم يكن ، كباقى العناصر .

ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين . والأمكنة الطبيعية أكثر .

وليس يجب من كون فلك القمر ، علة لمقعره الذى هو مكان النار ، أن يكون علة لتحدد الفوق ؛ فإنا – على الأصل المذكور – إذا فرضنا متحركاً يحتاز على حيز النار ،

(٣) ويكون الأول إنما يخلق به أن يكون متقدمًا في

رتبة الإبداع.

و يصعد في فلك القمر ، نحكم جزماً بأنه ذاهب إلى جهة الفوق ، ولا نقول : إنه ذاهب من جهة الفوق إلى ما يقابله .

فإذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق.

وأما قولهم : الحفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الإطلاق ، فليس المراد أنه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق ، بل فوق العنصر فقط .

والفاضل الشارح: أورد المتن في هذا الموضع هكذا:

[فإن كان للقسم الثانى وجود ، فيتحدد بالأول موضعه ، ويتحدد به موضع الثانى ووضعه . ثم تتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة] .

وفسره: [بأن المحدد ، إن كان غير الفلك الأعظم ، فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول ، كفلك الثوابت ، ويتحدد به موضع ما تحته ، كفلك زحل ، ثم يتحدد — بعد تحدد مواضع الأفلاك على الترتيب — جهات الحركات المستقيمة] .

وذلك يقتضى أن يكون الثانى في قول الشيخ : [موضع الثاني] .

ثالثاً في المعنى .

(٣) أى خليق بالمحدد الآول أن يكون فى ترتيب الإبداع متقدماً ، وهو: بأن تكون الوسائط بينه و بين المبدأ الأول تعالى ذكره ، أقل مما بين سائر الأجسام و بينه .

وأيضاً: بأن يكون ما دونه محتاجاً إليه في تحدد مكانه. ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه إليه ، في تحقق ذاته ، فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في « النمط السادس » .

والفاضل الشارح: ذكر أقسام التقدم ، وبيّن أن تقدم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعاً ، ولا بالعلية لما سيأتى ؛ فإن لم يكن محدداً لجهات سائر الأجسام ، فلا يكون أيضاً بالطبع .

فيبقى أن يكون متقدماً : إما بالشرف ؛ لأنه أعظم . أو بالرتبة ، كما مر . (٤) ويكون متشابه نسب وضع ما يُفرض له أجزاء ؛ فيكون مستديرًا .

الفصل الخامس إشارة

(١) الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ، ليس

(٤) المحدد الأول لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة ؛ لأن المحتصاص كل جسم منها ، بأن يكون فى جهة من الأشياء الداخلة فيه ، دون جهة ، يقتضى امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ، ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها .

فإذن هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ، ويجب أن تكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة ، بعضها إلى بعض ؛ وجميعها ، إلى المركز -- وهو الذى يلحقها الوضع بسببه -- متشابهة ؛ لأنها إن اختلفت ، فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز ، من بعض ، لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد، غيرجهة البعيد وبعده ، اختلاف جهات أجزاء المحدد ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محددها . هذا خلف.

وتشابُه أجزاء الشيء في الوضع ، وهو الاستدارة .

فإذن محدد الجهات مستدير الشكل.

(١) يريد بيان حال البسائط من الأجسام .

ونحن قد ذكرنا _ فى عدة مواضع _ أن الطبيعة تطلق على معان . وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة .

فنها : أن يقال : إنها مبدأ أول للحركة ما تكون فيه وسكونيه ، بالذات لا بالمعرض . ويراد بالمبدأ ، المبدأ الفاعلي وحده .

وبالحركة أنواعها الأربعة ؛ أعنى :

الأبنية ، والوضعية ، والكمية ، والكيفية .

فیه ترکیب قوی رطبانع .

وبالسكون ، ما يقابلها جميعاً .

وهى بانفرادها لاتكون مبدأ للحركة والسكون معاً ، بل مع انضياف شرطين هما : عدم الحالة الملائمة .

و وجودها .

ويراد بما يكون فيه : ما يتحرك ويسكن بها ، وهو ابحسم .

ويتحرز به :

عن المبادئ الصناعية والقسرية ، فإنها لاتكون مبادئ لحركة ما تكون فيه .

وبالأول: عن النفوس الأرضية ، فإنها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه ، كالأنماء مثلا ، إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات. وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول ، لأنه بمنزلة آلة لها .

ويراد بقولهم : ﴿ بِالْذَاتِ ﴾ أحد معنيين :

أحدهما : بالقياس إلى المحرك ، وهوأنها تحرك لا عن تسخير قاسر إياها ، بل بذانها ، على وجه يوجب الحركة ، إن لم يكن مانع .

وثانيهما : بالقياس إلى المتحرك ، وهو أنها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج .

ويراد بقولهم : ﴿ لَا بِالْعَرْضِ ﴾ أيضاً ، أحد معنيين .

أحدهما : بالقياس إلى المحرك، وهو أن الحركة الصادرة عنه، لا تصدر بالعرض ؛ كحركة الساكن في السفينة المتحرك، وهو أنها تحرك الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض، كصنم من نحاس ؛ فإنه يتحرك من حيث هو صنم ، بالعرض.

والطبيعة : بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك .

فربما يزاد في هذا التعريف قولم : ١ على نهج واحد ، من غير إرادة ١ .

وحينئذ يتخصص المعنى المذكور ، بما يقابل النفس ، وذلك لأن المتحرك ، يتحرك إما على نهج واحد .

وكالاهما بإرادة ، أو من غير إرادة .

(٢) والطبيعة الواحدة تقتضى - من الأشكال والأمكنة ، وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه - واحدًا غير مختلف .

فَبِدَأُ الحَرِكَةَ عَلَى نَهِجِ وَاحِدُ مِن غَيْرِ إِرَادَةً ، هُو الطبيعة ، وبإرادة هُو القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد ، ومن غير إرادة ، هو القوة النباتية .

وبإرادة هو القوة الحيوانية .

والقوى الثلاث تسمى نفوساً .

فهذا معنى الطبيعة .

وأما القوة : فقد ذكرنا أنها مبدأ التغير من شيء في غبره ، من حيث هو غبره .

وفائدة هذا القيد ، أن الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا ؛ مثلا ، الطبيب إذا عالج نفسه ، فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب ، بل من حيث هو مريض ، والحيثيتان يقتضيان التغاير .

فقول الشيخ [الجسم البسيط ، هو الذي له طبيعة واحدة] تعريف للبسيط .

ونعنى بالطبيعة ما يعم الأجسام ، أى هى الشيء الذى يكون المبدأ المذكور فيه واحداً ؛ لا أن الأفعال الصادرة عنه واحدة ؛ وذلك لأن الطبيعة الواحدة قد تتكثر أفعالها باعتبارات مختلفة ، كما ذكره فى هذا الفصل ، وزاده وضوحاً بقوله .

[ليس فيه تركيب قوى وطبائع] أى لا يكون محتمعاً من أشياء مختلفة ، لكل واحد منها طبيعة وقوة أخرى ، وتلك من جملتها شيء واحد ، فإن مثل هذا يقابل البسيط .

بل تكون طبيعة الأجزاء ، والكل جميعاً ، شيئاً واحداً .

(٢) ههنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم في وجوده عنها :

كالأين ، والوضع ، والشكل ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك .

وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئاً ما ، على ما سيأتى فى الفصل التالى لهذا الفصل .

فالطبيعة الواحدة تقتفى من كل جنس منها ، شيئاً واحداً ، على نهج واحد . ولا يختلف اقتضاؤه بالأوقات والأحوال ، إلا إذا منعها مانع من ذلك .

(٣) فالجسم البسيط لايقتضى إلا شيئًا غير مختلف •

الفضل السادس إشارة

(١) إِنْكُ لَتَعَلَّمُ أَنْ الْجَسَمِ إِذَا خُلِّي وَطَبَاعَهُ ، وَلَمْ يَعْرَضَ

(٣) هذه نتيجة لقوله :

[الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، والطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف] . والفاضل الشارح قال : [هذا الحكم ليس بنتيجة لهما ، لاحمال أن يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة .

لكن لما كان الحق أن البسيط العنصرى ، ليس ذا قوة حيوانية ، ولا تصدر عن الفلكى أشياء مختلفة ، صح هذا الحكم] .

وأقول: وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحمال ؛ لأن قولنا: القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور – وهى أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة – إن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة .

وهذه النتيجة مع صغرى اليقاس المذكور – وهو قولنا : الجسم البسيط له طبيعة واحدة – تنتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية .

(١) يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعين ، وأن فيه طبيعة تقتضى ذلك .

وإنما خص البيان بهما ؛ لأن :

أحدهما : وهو الموضع ، مختلف الأجسام .

والثاني : وهو الشكل . متشابه .

وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن تثبت بمثل هذا البيان ؛ لأنها لا تخلو :

له من خارج تأثیر غریب ، لم یکن له بد من موضع معین ، وشکل معین .

إما عن التشابه .

أو عن الاختلاف .

فقال [إن الجسم] وأراد به البسيط والمركب جميعاً ، ولم يقل : [كل جسم] ؟ لأن محدد الجهات لا موضع له .

وقال : [إذا خلى وطباعه] ولم يقل [وطبيعته] ، لأن الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات . والطباع تتناولها .

واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب ؛ لأن التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعاً أو شكلا قسرياً، كتأثير الحرارة والإناء المكعب في الماء ؛ فإن أحدهما أيصعده ، والثاني يكعبه .

وقال : [لم يكن له بد من وضع معين ، وشكل معين] لأن المطلق مهما يقتضيه الأمر المشترك بين الحميع . وأما المعين فإنما تقتضيه الطبيعة الحاصة ، المطلوب إثباتها .

وفي بعض النسخ

[لم يكن له بد من موضع معين] .

وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو : الهيأة العارضة للجسم بسبب نسب بعض أجزائه إلى بعض . الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب أجزاء الجسم إلى غير الجسم ، كما حمله الفاضل الشارح على ذلك ؛ لأنه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج .

وعلى هذا الوجه ، يكون الحكم كليًا ؛ لأن محدد الجهات أيضاً له وضع ؛ إلا أن ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء ؛ فإنه هيأة تعرض للجسم بعد الوضع ، بذلك المعنى .

وأما الوضع بالمعنى الثالث ، وهو: كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية . فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى ، على ما تقدم . وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة . فإذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى .

فإذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك .

(۲) وللبسيط. مكان واحد يقتضيه طبعه . وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه : إما مطلقًا ، وإما بحسب مكانه ، ثم قال :

[فإذن في طباع الجسم مبدأ لاستيجاب ذلك] .

وذلك لأن وجود العارض للشيء ، يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض .

والسبب يكون إما خارجاً ، أو غير خارج .

وفي هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجاً عنه ؛ لأنا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجاً عنه ، وبتى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض .

فإذن السبب غير خارج . وهو يكون :

إما أمرًا مشتركاً فيه ، بين الأجسام ، كالصورة الجسمية .

أو أموراً مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الأجسام .

والأول : يقتضي أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين . وليس كذلك .

فَإِذَنَ هِي أَمُورَ مُخْتَلَفَةً غَيْرِ خَارِجَةً عَنِ الْجَسَمِ ، وهِي طَبَائِعِ الْأَجْسَامِ .

فإذن في طباع الجسم شيء هومبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين ، والشكل المعين .

وإنما قال : [مبدأ استيجاب ذلك] .

ولم يقل: [مبدأ ذلك]. أو [مبدأ وجوب ذلك] لأن الحصول في الموضع المعين، والتشكل بالشكل المعين، ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا. لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما، عند زوال القسر.

ولو كان الطباع مبدأ لهما ، أو لوجوبهما ، لزال عند زوالهما . لكن لما كان مبدأ للاستيجاب ، كان في جميع الأحوال مستوجباً لهما .

(٢) لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضى موضعاً وشكلاً بحسب الطبيعة ، على الإجمال ؛ شرع في التفصيل ، وبدأ بالموضع .

واعلم أن الجسم :

إما بسيط ، وإما مركب .

أو ما اتفق وجوده فيه ، إذا استوت المجاذبات فيه . فكل جسم له مكان واحد .

والبسيط لا يمكن أن يقتضي إلا مكاناً واحداً لما مضى .

ولما لم يكن للبسيط جزء إلا بعد وجود الكل ، لم يكن لمكانه جزء إلا كذلك .

والسبب الذي يقتضى تجزئة المتمكن ، يقتضى تجزئة المكان . فكان الجزء ، هو جزء مكان الكل .

وأما المركب فلا مكان يختص به فى أصل الإبداع ؛ لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع . وإبجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل ؛ يقتضى وجود الحلاء حالة الإبداع ، وهو محال .

وأيضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ، ذلك المكان المفروض، لوجب خلو مكانه الأول ، وهو محال .

وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الأجسام ، فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط .

فإذن أمكنه المركبات ، هي أمكنة البسائط بعينها ؛ ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أمكنتها ، وذكر وجه تعينها .

وتقريره : أن المركب :

إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق.

أو لا يكون .

والثاني لا بخلو:

إما أن تكون الأجزاء — التي أمكنتها في وجهة واحدة ، كالأرض ، والماء ، مثلاً — غالبة على الباقية . وحينتذ تكون تلك الأجزاء معاً ، غالبة بحسب طلب جهة المكان .

أو لا تكون .

فالمركبات بحسب هذه القسمة ، ثلاثة أقسام :

ومكان القسم الأول: ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقاً .

(٣) ويجب أن يكون الشمكل الذي يقتضيه البسيط

ومكان القسم الثانى: ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه؛ إذ لا غالب فيه مطلقاً، لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور.

ومكان القسم الثالث: وهو الذى لا يغلب فيه جزء ، لا على الإطلاق ، ولا مع الغير بالاعتبار المذكور ، وهو ما اتفق وجوده فيه . و يكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه ، فإن ذلك يقتضى بقاءه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها .

وفي بعض النسخ :

[إذا تساوت المجاذبات عنه] .

وبيانه : أن الجزأين المتساويين من الأرض والنار مثلاً ، إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه ، فإنهما يتفرقان ، ويقصد كل جزء مكانه ، إن لم يكن مانع عن ذلك . وأما إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه ، فإنهما يتجاذبان ، ويقفان بالضرورة هناك .

فالوقوف فى مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت الحجاذبات عن المركب . والرواية الأولى أصح ؛ ولأنه على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول : [منه] لا [عنه]

فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام:

واحد بسيط ، وثلاثة مركبة .

وتعين مكان كل واحد منها ، بحسب الطبع ، أو التركيب .

فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان ، فله مكان واحد .

وإنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه .

(٣) لما فرغ من بيان تفصيل المكان ، شرع في الشكل.

واقتصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديراً ؛ لكون المقتضى لذلك _ وهو الطبيعة _ واحداً ، وكان القابل واحداً .

وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد ، في القابل الواحد مختلفاً .

ولم يذكر أشكال المركبات ؛ لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان .

والكلام في ذلك يستدعي بسطاً . فهو بمباحث التركيب أليق . .

مستديرًا ، وإلا لاختلفت هيأته في مادة واحدة ، عن قوة واحدة .

فإن قيل : إن كانت الأماكن المختلفة للبسائط ، دالة على اختلاف طبائعها ، فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة .

قلنا : على المعلولات المختلفة يجب أن تكون مختلفة . أما عال المتشابهة فلا يجب أن تكون متشابهة ؛ لأن العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات .

فإن قيل: يلزم على ذلك أن الأشكال ، كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة ، مكن أيضاً استنادها إلى الجسمية المشتركة فيها .

قلت : إنها من حيث هي مطلقة ، كذلك .

أما من حيث هي متعينة ، فتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ، ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع .

ولقائل أن يقول: فما بال أجزاء الأرض ليست مستديرة ، مع آنها بسيطة ؟ والقول بأن استدارتها زائلة بالقسر . ويبوستها مانعة من العود إليها ، تقتضى أن تكون طبيعة واحدة مقتضية للثيء . و لما يمنع من حصول ذلك الشيء .

والجواب : أن ذلك إنما وقع بالعرض ؛ فإن الطبيعة اقتضت بالدات شكلاً ، أو اقتضت كيفية حافظة للشكل.

فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل ، , بل هو مؤكد له ، لو خلبت وطباعها .

لكن القاسر لما أزال الشكل ، ولم أيزل الكيفية ، صارت الكيفية حافظة الشكل القسرى ، فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعي ، بالعرض .

و إنما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه ، وبقائمًا عليها من وجه .

واعترض الفاضل الشارح: [بأن الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً ، مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق ، فلم لا يجوز أن تكون الأجسام لا تقتضى مواضع وأشكالاً معينة ، مع استحالة خلوها عثهما ؟]

.

والجواب : أن الفلك ، مع قطع النظر عن غيره ، لا يوجب الوضع الذى هو هيأة بسهب نسب الأجزاء إلى الغير أصلاً . لا مطلقاً ، ولا معيناً ؛ فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً .

والجسم، مع قطع النظرعن غيره، يقتضى مكاناً وشكلاً معينين؛ فلذلك حكمنا بذلك. واعترض : أيضاً (بأن متممات الأفلاك ، والنقر التي يرتكز فيها التداويز والكواكب من الأفلاك ، مع بساطتها ، مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة . وأنتم لا تجوزون حصول ذلك بالقصر] .

و [بأن القوة المتصورة :

إن كانت بسيطة:

فمحلها إما بسيط ، وإما مركب .

والأول: يقتضي أن يكون شكل الحيوان كرة .

والثانى: يقتضى أن يكون مجموع كرات ، بعدد البسائط التي في المحل المركب.

و إن كانت مركبة من قوى :

فإن كانت تلك القوى في محل واحد، وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة، فلم لا بجوز أن يكون مع طبا ثع بسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك.

وإن كانت في محال مختلفة ، كان الحيوان أيضاً مجموع كرات] .

والجواب : عن الأول : أن اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الأولى السباب تعود إلى العلل الفاعلية ، غير ممتنع ، كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العال القابلية في الفطرة الثانية ، غير ممتنع ؛ فإن الكائن ، نباتاً ، أو حيواناً ، في

هذه الفطرة ، إنما تتصل به صورة كمالية ، نباتية كانت أو حيوانية ، مع بقاء صور

أجزائه العنصرية بحسب مزاجه .

كذلك لا يبعد أن تتصل فى الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة ، صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها ، فهى فلك خارج المركز ، أو تدوير ، أو كوكب ، مع يقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأولى فيها . ويكون ذلك بحسب أمر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك .

ويلزم من ذلك أن يبقى من الفلك الأول متمم ، أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط ، على ما يشهد به علم الهيأة .

الفصل السابع

تنبيه

(١) الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ، ويحس

وعن الثانى: أن القوة المصورة ، على تقدير بساطتها وتركب محلها ، وعلى تقدير تركبها وتعلى أجزائها بأجزاء المحل ، لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات ؛ لأن حكم الشيء حال الانفراد ، لا يكون حكمه حال التركيب مع الغبر .

ونحن ما ادعينا إلا أن القوة الواحدة فى الحمل المتشابه تفعل فعلا متشابها، ولم يلزم من ذلك أنها تفعل فى أجزاء المحل المختاف فعلها فى المحل المتشابه ؛ لأن المنفعل منها ليست هى الأجزاء ، أفراداً ، بل المركب الذى هو الحمل .

وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بسائطها ؛ لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار ، بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ، ليس عدة فاعلين متشابهي الأفعال .

(١) وفى بعض النسخ (وإن لم يتمكن من المنع إلا فما يضعف ذلك فيه).

أقول : يريد إثبات الميل ، وبيان أحواله .

والميل : هو الذي يسميه المتكلمون (اعتماداً ٥.

ومحرك الجسم إنما يحركه بتوسطه .

وسبب احتياجه إلى ذلك ، أن الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء ؛ لأن كل حركة إنما تقع فى شيء ما ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كان أو غيرها ، وفى زمان ما . وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان ، فتكون الحركة أسرع من الأولى ، أو بأكثر منه ، فتكون أبطأ منها .

فإذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء.

والمراد من السرعة والبطء، هوشىء واحد بالذات، وهو كيفية قابلة للشدة والضعف. وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما ، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء ، هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر.

ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية ، وكانت الطبيعة التي هي مبدأ

به الممانع . ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه .

(٢) وقد يكون من طباعه - وقد يحدث فبه من تأثير

الحركة، شيئاً لا يقبل الشدة والضعف، كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف، إليها ، واحدة ، وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ، ممتنعاً لعدم الأولوية . فاقتضت أولاً أمراً يشتد و يضعف .

بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة :

في الكم : أعنى الكبر والصفر .

أو الكيف : أعنى التكاثف والتخلخل . أو الوضع : أعنى اندماج الأجزاء وانتفاشها . أو غير ذلك .

وبحسب ما يخرج عنه ، كحال ما فيه من الحركة ، من رقة القوام وغلظه .

وذلك الأمر هو « الميل » .

ثم اقتضت بحسبه الحركة

وهذا الأمر محسوس فى الحركة الأينية ، يحسه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ، كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه ، إذا حبسه بيده تحت الماء .

وكما يجده من الحجر إذا أسكنه في الهواء .

فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله: [الجسم له في حال تحركه ميل] .

ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً ، بل أشار إلى كونه محسوساً بقوله :

[ويحس به الممانع].

وأشار إلى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله :

[ولن يتمكن من المنع إلا فيا يضعف ذلك فيه] أي يضعف بالقياس إلى قوة الممانع .

وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله : [و إن لم يتمكن من المنع] .

إشارة إلى وجوده والإحساس به عند عدم الحركة، وذلك مما يدل على مفايرته للحركة.

وقوله : [إلا فيما يضعف ذلك فيه] .

إشارة إلى أنه قابل للشدة والضعف.

(٢) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما ، كان منتسماً إلى أقسامها . فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ، وينقسم :

غيره ، فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه -

إلى ما تحدثه الطبيعة ، كميل الحبجر عند هبوطه .

و إلى ما تحدثه النفس ، كميل النبات عند تبرزه من الأرض ، وميل الحيوان عند الدفاعه الإرادي إلى جهة .

ومنه ما يحدث من تأثير قاسر ، خارج من الجسم ، فيه ، كيل السهم عند انفصاله عن القوس .

وإنما تختلف الأجسام في قبوله والامتناع عن ذلك ، بحسب الذاتية وغيرها .

فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي ، وضعفها .

وهو أن يكون :

الأقوى بحسب الطبع – كالحجر العظيم – أكثر امتناعاً من قبول القسرى .

والأضعفُ ، أقل امتناعاً .

وما عدا هذا الاختلاف ، يكون بالأسباب الحارجة . وذلك ككون الأضعف أكثر المتناعاً :

إما لعدم تمكن الكاسر منه ، كالرملة الصغيرة .

أو لعدم تمكنه من دفع الموانع ، كالتبنة .

أو لتخلخله الذي لأجله تتطرق إليه الموانع ، لسهولة ، كالريشة ، أو ىغير ذلك.

ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات ؛ لأن الحركة الواحدة تقتضى توجهها إلى مقصد ما ، ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد .

والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه إلى كيل واحد من المقصدين معاً . ويمتنع أن يقتضي الشيء ، شيئاً وعدمه معاً .

فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل . بلى كما يجوز أن يجتمع فى جسم حركتان إحداهما بالذات ، والأخرى بالعرض : كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات ، وبحركة السفينة بالعرض .

كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان ويمشى ؛ فإنه يحس بثقله ، وهو

إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه ، إلى أن يزول .

ميله بالذات ، وينخرق منه الهواء ، وهو ميله بالعرض ، الذى هو للإنسان بالذات .

فإذا طرأ على جسم ذى ميل بالفعل، ميل قسرى ؛ تقاوم السببان ؛ أعنى القاسر والطبيعة ؛ فإن غلب القاسر ، وصارت الطبيعة مقهورة ، حدث ميل قسرى ، وبطل الطبيعي ، ثم تأخذ الموانع الحارجية والطبيعية معا ، فى إفنائه قليلا قليلا ، وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ، ويأخذ الميل القسرى ، فى الانتقاص ، وقوة الطبيعة فى الازدياد ، إلى أن تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى ، فيبتى الجسم عديم الميل . ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ، ويشتد الميل بزوال الضعف ، فيكون الأمر بين قوة الطبيعة ، والميل القسرى ، قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة .

وإذا تقرر ذلك فنقول : قول الشيخ : [وقد يكون من طباعه] .

إشارة إلى الميلين: الطبيعي ، والنفساني .

وقوله : [وقد يحدث فيه من تأثير غيره] إشارة إلى القسرى .

وقوله : [فيبطل المنبعث عن طباعه ، إلى أن يزول فيعود انبعاثه] .

إشارة إلى امتناع اجتماع الميلين ، وإبطال القسرى للطبيعى ، وعوده عند زوال القسرى، كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه ، وتمثل فى ذلك بالماء ، وهو قوله :

[إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء] .

لتصور كيفية التقاوم المذكورة ؛ فإنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة ، بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غاية الحرارة الغريبة ، والبرودة الذاتية ، تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة ؛ وتارة أميل إلى تلك ، وتسمى برودة ، وتارة متوسطة بينهما ، ولا تسمى باسمها . وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة ، والطبيعة المبردة .

كذلك ههنا ، لا يجتمع في الجسم ميلان ، بل يكون أبداً ذا حال بين الميل القسرى الشديد ، والطبيعي الشديد .

فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسر .

وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع .

(٣) وإنما يكون الميل الطبيعى - لا محالة - نحو جهة يتوخاها الطبع.

(٤) فإذا كان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى ، لم وتارة بضدهما معا ، وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة .

وكما كان فعل الطبيعة المائية:

عند وجود العرض الذي تقتضيه ، وهو البرودة ، حفظه .

وعند وجود ما يضاده ، كالحرارة ، إفناءه .

وعند الحلو مهما ، إيجاد البرودة .

كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقاً لحيزه .

عند وجود الميل المنبعث عنها ، حفظه .

وعند وجود ميل غريب يخالفه ، إفناؤه .

وعند خلو الجسم عن الميل ، إيجاد الميل الطبيعي .

فهذا ما ينبغى أن يتحقق لتندفع الإشكالات التي تورد في هذا الموضع ، كما يقال : لولا اجتماع الميلين . لكان الحجران المتساويان اللذان يرمهما ، قوى وضعيف ، متساويين في الصعود ؛ ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعاً .

(٣) لما كانت الجهات بالطبع : إما فوق . وإما تحت .

فالميل الطبيعي :

إما يتوخى الفوق ، وهو الحفة .

و إما يتوخى السفل ، وهو الثقل .

وهما بسيطان .

وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها ، وجهات حركاتها .

(٤) لما كان الميل الطبيعى إلى جهة ، إنما يوجد عند الحروج عن المكان الطبيعى ، وهو حال غير طبيعى ، كالحركة ؛ وجب انعدامه عند العود إليه ، وهو حال السكون بالطبع ؛ فإن الواصل إلى المكان الطبيعى ، يجب أن يبطل ميله إليه ، ولم يكن له ميل عنه ؛ فإذن هو عديم الميل.

واعترض الفاضل الشارح على ذلك : [بأن الحجر إذا وضعت اليد تحته ، وهو على الأرض ، فقد تحس ميله] .

يكن له ، وهو فيه ، ميل ، لأنه - لا محالة - إنما يميل بطبعه إليه لا عنه .

(0) وكلما كان الميل الطبيعي أقوى ، كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرى ، وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ .

الفصل الثامن إشارة

(۱) الجسم الذي لا ميل فيه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل ، لا يقبل ميلًا قسريًّا يتحرك به .

وأجاب عنه : بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي ، حين يكون في مركز العالم .

والحق في ذلك: أن المكان الطبيعي للأرض ، ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ، وإلا فلا شيء من الأرض في المكان الطبيعي ، بل كونها في مكانها الطبيعي ، هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم . والحجر المنفصل عنها بالفعل ، ما دام منفصلا ، فهو ليس في مكانه الطبيعي ، لأن مكانه ليس جزءا من ذلك المكان ، وإذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها .

- (٥) لما ذكر الميلن، أعنى القسرى وغيره، وبيتن امتناع اجتماعهما، وبعن حال الطبيعى منهما، أراد أن يبمن حالهماعند تعارض السببين، فأشار إلى الاختلاف الذاتى المذكور لبناء ما مجىء من الكلام عليه، وأشار بقوله [وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ] إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين، كما قرر رناه.
 - (١) يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلوعن مبدأ ميل بالطبع. وقبل الخوض فيه نقول:

وبالجملة لا يتحرك قسرًا ، وإلا فليتحرك قسرًا فى زمان ما ، مسافة ما . وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما ، وممانعة ، فبين أنه يتحركها فى زمان أطول .

قد ذكرنا أن الحركة لا بدلها من ثلاثة أشياء :

مسافة ، وزمان ، وحد معين من السرعة والبطء .

فنقول ههنا:

إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان ، فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما .

وبيانه بالتفصيل: أن المتحرك بالحد الواحدمن السرعة والبطء، يقطع مسافة طويلة فى زمان طويل ، وقصيرة فى زمان قصير . فتكون نسبة المسافة إلى المسافة ، كنسبة الزمان إلى الزمان ، على التساوى .

والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع فى زمان أقصر ، وبحد أبطأ فى زمان أطول . فتكون نسبة السرعة إلى البطء ، كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل .

والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع بحد أسرع مسافة أطول ، و بحد أبطأ مسافة أقصر. فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة .

ويتبين من ذلك : أن الطول في المسافة والقصر في الزمان ، بإزاء السرعة ؛ ومقابلهما بإزاء البطء .

واعلم: أنه لا يمكن أن يقال: الحركة بنفسها تستدعى شيئاً من الزمان والمسافة، وبسبب السرعة والبطء تستدعى شيئاً آخر، لأنا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما . منهما ، فهى مفردة "، غير موجودة ، وما لا وجود له لا يستدعى شيئاً أصلا . والحركة تنقسم : إلى نفسانية ، وغير نفسانية .

والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملاءمة، وينبعث عنها الميل بحسبها، ومن الميل تتحصل الحركة السريعة والبطيئة.

وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة ، أو قسر ؛ فتحتاج إلى ما يحدد حالها تلك ؛ إذ لاشعور ثمة بالملاءمة وغيرها ، فهي بحسبذاتها تكاد تحصل في غير زمان لوأمكن.

وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك

و إذا لم يمكن ذلك ، احتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها ، وحالايتحدد بها . ولايتصور ذلك إلا عند تعاون بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما ؛ وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها _ من حيث ذاتها _ تفاوت .

والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون ، لا يقع أيضاً بسببه تفاوت .

والميل فى ذاته مختلف ، فالتفاوت ــ الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه : أعنى الحد المذكور من السرعة والبطء ، و يكون بشىء آخر :

إما خارج عن المتحرك ، أو غير خارج ـــ

يسمونه المعاوق .

أما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء ، والرقة والغلظة .

وأما الذى ليس من خارج ، فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية ؛ لأن ذات الشيء لا يمكن أن نقتضي شيئاً ، وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك ، بل هو الذى يعاوق القسرية ، وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي .

فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين ـ أعنى الخارجي والداخلي ـ ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ؛ ويلزم منه انتفاء الحركة .

ولأجل ذلك استدل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين:

تارة على امتناع عدم معاوق خارجي ، فبينوا امتناع وجود الحلاء.

وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي .

فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً ، وهو مسألتنا هذه .

ووجه الاستدلال في المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة والبطء ، كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة ، والكثيرة بإزاء البطء .

فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة والكثرة ، كنسبة المسافة إلى المسافة فيهما ، على التكافؤ ، أعنى القلة في إحداهما ، بإزاء الكثرة في الأخرى .

وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى ، أعنى القلة بإزاء القلة . والكثرة بإزاء الكثرة .

الزمان ، عن ذلك التحرك ، مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذى الميل الأول ، وعديم الميل .

وإذا ثبت ذلك فلنفرض :

متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما .

وآخر مع معاوقة ما ، يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر .

وثالثاً : مع معاوقة أقل من الأول على نسبة الزمانين ، فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عدم المقاومة .

ويلزم من ذلك الحلف ؛ لتساوى وجود المعاوقة وعدمها ، إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لا فى زمان ، بل فى آن لا ينقسم ، وهو أيضاً محال ، لما مر .

فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب.

واعترض : على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبى البركات البغدادى وغيره ، ما ذكره الفاضل الشارح ، وهو أن الحركة بنفسها تستدعى زماناً ، وبسبب المعاوقة زماناً . فتستجمعهما واحدة المعاوقة .

وتختص بأحدهما فاقدتها.

فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الأحوال . إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلبها وكثرتها . ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه . ولا يلزم على ذلك الحلف ، ولا المحالان المذكوران] .

وأقول: الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعى زماناً ، لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء ، فى زمان ، كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر فى نصف ذلك الزمان ، أو فى ضعفه ، كانت – لا محالة – أبطأ أو أسرع ، من المفروضة ، وكانت مع حد من السرعة والبطء ، فى حين فرضناها لا مع حد منهما . هذا خلف .

ولنرجع إلى المتن .

فالدعوى المذكورة فى الكتاب : أن الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع ، لا يمكن أن يتحرك بالقسر .

والبرهان : أنه إن أمكن ، فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي ، مسافة ما ، في زمان .

فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر ، فيه مبدأ ميل ومعاوقة ، فظاهر أنها يحركها في زمان أطول .

وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل ، على نسبة تقتضى أن يقطع فى ذلك الزمان ، عن ذلك المحرك ، مسافة أطول من المسافة الأولى ، على نسبة زمانى ذى الميل الأول ، وعديم الميل ؛ لأنه مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة ، كنسبة الميل القوى إلى الضعيف ، فيكون فى مثل زمان عديم الميل ، يتحرك مثل مسافته ؛ لأنه مع وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان إلى الزمان ، كنسبة المسافة إلى المسافة ، فيلزم الحلف . وأما المحال بسبب الزمان فسند كره من بعد .

واعترض الفاضل الشارع : بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ، ربما لا تكون كنسبتهما .

قال : فإن قيل : قوى الجسم تنقسم بانقسامه .

قلنا : لعل القوة المؤثرة ، إنما تتحصل عند اجتماع الأجزاء ، ولا تتوزع عليها ، بل تنعدم عند التجزئة .

وأيضاً قال : فإن دل ذلك على احتياج الحركة القسرية إلى معاوق ؛ فقد دل أيضاً على احتياج الطبيعة إليه ، وأعاد ما ذكره بعينه .

ثم قال : ويلزم منه أن يكون فى الأجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر .

مُم قال : فإن قلتم : معاوقة القوام كافية هناك ، قلنا : فلتكن أيضاً كافية في القسرية . مم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاوق ؛ لأنه مستمر الوجود في الجميع ، وألزم منه محالات .

والحواب:

عن الأول : أن من القوى الجسمانية ما يحل في موادها ، وينقسم بانقسامها ، فيتساوى الجزء والكل فيها ، وهو كالصور والطبائع .

ومنها: ما يحل في جملة منها، ولا ينقسم بانقسام الجملة ، كالقوى الحيوانية ؛ فإن الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً.

الإشارات والتنبيهات

مسافته ، فتكون حركتا مقسورين ، ذى ممانع فيه ، وغير ذى ممانع فيه ، وغير ذى ممانع فيه ، متساويتي الأحوال في السرعة والبطء . وهو محال ،

الفصل التاسع تذكير

(۱) يجب أن تتذكر ههذا أنه ليس زمان لا ينقسم ، حتى يجوز أن تقع فيه حركة ما لا ميل له ، ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذى ميل ه

وما نحن فيه من الصنف الأول .

والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد ؛ لأنه بسبب مانع خارجي ، وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية .

وعن الثانى :

أنا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاوق . ولم يلزم من الحجة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم البتة ، بل هو محال فى الطبيعة ، كما مر .

فهو هناك من خارجه ، فإذن معاوقة القوام كافية هناك .

وأما في القسرية فلا ؛ لأن الحجة بعينها قائمة ، مع فرض التساوى في القوام .

وأما الفلكيات فلايلزمها ذلك لما بينا من الفرق .

(١) لو كان زمان لا ينقسم ، لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة ، كما لا نسبة للنقطة إلى الخط ، وحينئذ إن كانت حركة عديم الميل واقعة "فيه، وحركة ذى الميل فى الزمان المنقسم ، لما تمت هذه الحجة ، لأنها مبنية على التناسب .

الفصل العاشر وهم وتنبيه

(۱) ولعلك تقول: إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع ، أو وضع ، ولا شكل ، من ذاته . بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه ، واتفق له من أسباب خارجة ، لا يتعرى من تعاورها إياه ،

(١) قد مر بيان أن الجسم يقتضي بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً .

وهذا الوهم تشكيك في ذلك .

وإنما أخره إلى هذا الموضع ؛ لأنه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً ، فذكر الميل بعقبه .

ثم لما فرغ من ذلك ، عاد إلى ذكر الأشكال على حكمه الأول.

وتقريره : بحسب ما فى الكتاب أن يقال : ليس يجب أن تكون ذات كل جسم هى المقتضية لأن يكون له موضع ، أو وضع ، وشكل .

والوضع : ههنا ليس بمعنى المقولة ، بل بالمعنى المذكور .

و إنما قال [موضع أو وضع] ليكون الحكم كليًّا ، ولم يورد مع الشكل لفظة [أو] لأنه يعم الأجسام كلها .

قال : وذلك لأن من الحائز أن يخصص محدث الأجسام ، كل جسم فى ابتداء حدوثه ، بمكان أو وضع ، وشكل ، على سبيل الاتفاق ، أو لأجل أسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها ، كإرادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها .

ثم صار ذلك المكان أو الشكل ، بعد الحصول ، أولى بالجسم ، للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده ، كما مر في المنطق . وضع أو شكل صار به أولى ، كما يعرض لكل مدرة أن يصير مكانها مختصًا بطباعها دون مكان الأُخرى ، بسبب غير ذاتها ، وإن كان بمعونة من ذاتها ، ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعى جزئى يختص بها ، لا استحقاقًا مطلقًا . فكذلك فيما نحن فيه ، المكان مطلقًا ، وكذلك الكلام في الشكل .

ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل عما كان عليه ، إلى موضع أو شكل خصصه الناقل به ، وذلك كما يعرض لكل مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئى مختصًّا بطباعها ، دون مكان مدرة أخرى ، بسبب غير ذاتها ، وهو ما يوجب انفصاله عن الأرض ، وحصوله في موضعه على ما هو عليه ، وإن كان ذلك بمعونة ذاتها ؛ لأنها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها ، لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض .

ثم إن تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعى جزئى يختص بها ، لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها ، فلم لا يجوز أن يكون المكان فيها نحن فيه كذلك ؟ أى يكون المكان المطلق ، وإن لم يكن لكل جسم ، طبيعيبًا ، فهو غير منفك عنه ، لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً ، بل بسبب الأمور المذكورة ، وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم .

والتنبيه على الجواب : بأن كل شيء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته و وجوده ، فافرض كل جسم كذلك ، وانظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين ، وشكل معين .

ويلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما .

وإنما قال : [كل جسم] .

ولم يقل : [الجسم مطلقاً] ليكون الحكم كليتًا مناقضاً للتشكك .

و لما قال [كل جسم] لم يذكر الموضع ، واقتصر على الوضع ؛ لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام ، وليس مما يلزمه لجسميته .

لكنك يجب أن تعلم أولًا أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة غير المقومة لماهيته أو وجوده.

فافرض كل جسم كذلك ، وانظر هل يلزمه وضع وشكل ؟ وأما المحدِثُ فإنه لن يخص ذات الجسم ، عند الحدوث بمكاندون مكان ، إلا لاستحقاق بوجه ما ، من طبيعة ، أو لداع مخصص ، أو اتفاق .

فإن كان لاستحقاق ، فذلك ، ذلك .

وإن كان لداع غريب غير الاستحقاق ، فهو أحد اللواحق غير المقومة ، وقد نقضناها عن الجسم .

وإن كان اتفاقًا ، فالاتفاق لاحق غريب . وستعلم أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة .

ثم قال :

[وأما المحدث] .

فقد خصه بالذكر ، لإمكان أن يقع التشكيك به أكثر ؛ فإنه لن يخص الجسم بمكان دون مكان ، إلا لترجيح يرجع :

إما إلى الحسم ، كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها ، من طبعه.

وإما إلى المحدث ، كداع مخصص .

وإما إلى غيرهما ،كاتفاق .

والأول : هو المطلوب .

والثاني والثالث : من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها .

وأشار مع ذلك إلى أن الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب، بل هوالذى يستند إلى سند غريب يندر وجوده ، ولا يتفطن له ، فينسب إلى الاتفاق .

وستعلم أن كل ممكن ، فله سبب .

الفصل الحادى عشر إشمارة

(١) الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية. ولعلل جاعلة ، ويقبل التبديل فيها من طباعه إلا لمانع .

وإذا كانت هذه الحال ، في الموضع والوضع ، أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع . فكان فيه ميل ،

(١) أحوال الجسم لا تخلو:

إما أن تجب بحسب طبعه .

أو لا تجب . بل تمكن .

والواجبة بحسب طبعه لا يمكن أن تتبدل وتزول.

وغير الواجبة إنما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها .

وتلك الأحوال قابلة للتبديل والزوال ، بالنظر إلى طباع الجسم ، وليست بقابلة لهما . بالنظر إلى عللها ، ما دامت مانعة عن التبديل والزوال .

فإذا كانت الحال فى الموضع والوضع . هذه ، أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه ، فأمكن أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع .

فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع . للحجة المذكورة .

واعلم أن حصول كليات الأجسام في مواضعها الطبيعية . واجبة ، لعلل تقتضبها الأصول ، فانتقالها عنها غير ممكن .

وأما جزئيات العناصر ، فحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ، ولذلك كان انتقالها عنها ممكناً ، بل واقعاً .

والوضع بمعنى المقولة للفلك ، عير واجب ؛ فزواله عنه ممكن . وهذا أصل مفيد في نفسه ، ويبتني عليه ما يتلوه .

الفصل الثانى عشر إشارة

(۱) الجسم المحدِّد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض ، فلا

(١) يريد إثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات ، فقال :

[ليس بعض أجزائه التي تفرض] .

لأنه قد عرّض فيها مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات أجزاء بالفعل . وقال : [أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة] .

ليعلم أن الوضع الذى هو ممكن له ، هو بالهيئة التى تعرض ، بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه ، وهو محاذاتها له .

والحجة أن هذا الوضع إنما يعرض من تأثير غريب ، فإذن ليس بواجب بحسب طباعه ، فهو لعلة ، لما مضي .

والنقلة عنها جائزة ، فالميل في طباعها واجب ، وهو المستدير لا المستقيم .

واعلم أن وجود مبدأ ميل مستدير فى جرم بسيط ، يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه . ولا يمكن أن يعوق الحركة عن المستديرة من خارج ، إلا ذو ميل مستقيم ، أو مركب ، يمتنع وجوده عند المحدد.

و وجود مبدأ الميل ، وعدم العائق ، يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة ؛ إلا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع ، وسيشير إليه في موضع أليق به .

والفاضل الشارح: أورد ههنا حجة من نفسه، وهي أن محدد الجهات بسيط؛ لأن المركب يصح عليه الانحلال، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا: وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب. ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال.

ثم أضاف إلى هذه الصغرى قوله:

[وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة ، لتشابه أجزائه في الماهية] .

يكون شيء من ذلك واجبًا لشيء منها ، فهي لعلة ، والنقلة عنها جائزة ؛ فالميل في طباعها واجب ؛ وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع ، وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير .

والأول: لا يوجب وجود الميل المستدير ؛ لأن إمكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الآحراق فيه .

والثاني : غير معلوم ؛ لأن العلم به يتوقف على العلم بأن فيه مبدأ ميل مستدير .

واعترض أيضا : بأن العناصر بسيطة ؛ فإذن يجب أن تتحرك على الاستدارة .

وَاعْتَرْضَ أَيْضًا : بأن الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها ، مما لا يتناهي .

فلو لزم من تشابه أجزائه صحة الحركة عليه ، لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية ، وأن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها .

وأورد اعتراضات أخر : بعضها فى حكم المكرر ، وبعضها ينحل بما يتحقق من الأصول المذكورة .

وأقول فى الجواب :

عن الأول : إن الإمكان بحسب ذات الشيء يكني في هذا المطاوب ؛ لأنه مع ذلك الإمكان ، وقطع النظر عن الموانع الغريبة ، يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع .

وعن الثانى : إن العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتى غير غريب ، وهو وجود الميل المستقيم فيها .

ثم قال : وكل ما يصبح عليه الحركة المستديرة ، ففيه ميل .

ثم اعترض : على ذلك بأن الإمكان :

إما أن يكون بحسب ذات الشيء فقط .

وإما أن يكون بحسب حصول الاستعداد التام .

الفصل الثالث عشر تنبيه

(۱) وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض ، بل بحسب نسبته : إما إلى شيء من خارج ، وإما إلى شيء من داخل .

ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة ، لم يكن هناك النع ذاتى من الحركة المستديرة .

وإنما انحصرت الموانع في هذين ؟ لأن الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة :

حركة المركز .

وحركة إليه .

وحركة عليه .

فالميول البسيطة ثلاثة :

اثنان مستقيان .

و واحد مستدير.

وعن الثالث : أن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك ، من سائرها ، يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محركه ؛ إذ المتحرك بسيط . فهذا حكم يوجبه العقل ، وإن لم يعرف وجه التخصص بالتفصيل .

ولما وجده متحركاً على وضع ما ، حكم بوجود ذلك المخصص بالإجمال، وحكم بأن ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع ؛ لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد .

(١) معناه ما ذكرناه مرارآ ، وهو أن الوضع المتبدل بأى معنى هو .

وإذا كان ذلك الجسم أولا ، ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط ، بتى أن يكون بحسب جسم من داخل ،

الفصل الرابع عشر تنبيه

(۱) وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتجرك ، قد يكون للساكن وللمتحرك ، فيجب أن يكون عند ساكن م

الفصل الخامس عشر إشارة

[1] الجسم القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن

(١) تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك، كفلك من الأفلاك المتحركة تحته ، على تقدير كون محدد الجهات ساكناً على الإطلاق ، وكذلك على تقدير كونه متحركاً ، ولكن لا على الإطلاق ، بل بشرط أن يتخالفا في شيء من الحركة . أو القطبين ، أو المركز . وأما إذا توافقا في الجميع ، فلا.

ويكون عند الساكن ، كالأرض، على تقدير كون محدد الجهات متحركاً على الإطلاق ، ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة .

ولما ثبت إمكان تحرك محدد الجهات ؛ فإذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الإطلاق ، بل بحسب شرط ما . و يجب عند ساكن على الإطلاق .

[١] أقول : يريد بيان أن كل ما يجوز عليه الكون والفساد ، ففيه مبدأ ميل مستقيم .

يفسد إلى جسم آخر يتكون عنده ، مكانٌ ، وبعده مكانٌ ، ولا للا متحقاق كل جسم مكانًا بحسبه . ويكون أحد المكانين خارجًا عن الآخر .

فإن كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها ، اقتضى ميلا مستقيمًا ، إلى المكان الذى له بحسبها .

والكون والفساد هما حدوث صورة و زوال أخرى ، عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة . وسيجىء بيان إثباتهما فى جزئيات العناصر .

وتقرير المطلوب : أن الجسم القابل للكون والفساد ، يكون قبل الفساد نوعاً ، و بعد الكون ، نوعاً آخر .

وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصًا بحسب طبيعته النوعية ، على ما مر . ويستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً .

وعلى هذه المسألة بناء هذا المطلوب . وهى فى الأجسام المقتضية للميول المختلفة ، ظاهرة ؛ فإن الميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعى ، أو نحو الوضع المطاوب ، مع ملازمة المكان الطبيعى .

وأما على الوجه الكلى ، فبيان هذه المسألة بأن يقال : الطبائع المتخالفة لاتقتضى ، من حيث هي متخالفة ، شيئاً واحداً . والشيخ عرَّض بذلك في قوله :

[لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصًا بحسبه، ويكون أحد المكانين خارجًا عن الآخر] .

ونعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكاثن لا يخلو :

إما أن يكون بحسب الصورة الثانية ، التي هي الكائنة في مكان غريب .

أو لا يكون ، بل يكون في مكانها الطبيعي .

وعلى التقدير الأول: يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلا مستقيا إلى مكانه الطبيعى . وعلى التقدير الثانى : يلزم أنه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة ، بحسب وإن كان فى المكان الذى له بحسبها ، فقد كان زاحم قبل لَبْسِ هذه الصورة ، ما هذا المكان مكانه ، فزحمه . فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع ، قابل للنقل عن مكانه . فهو مما فيه ميل مستقيم ؛ فكل كائن وفاسد ، ففيه ميل مستقيم ،

الفصل انسادس عشر وهم وتنبيه

(۱) فيان تشككت وقلت : يكون ذلك المتكون لصق النجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون ، فقد أوجبت لنوعيته صورته الأولى الفاسدة ، غريباً مزاحماً للجسم الذي مكانه هذا المكان ، وأنه قد زحمه وغلبه ، وأخرجه من مكانه بالقسر حينئذ ، حتى حصل هو في مكانه هذا .

فإذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع ، قابل بجوهره للنقل من مكانه ، ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم ، وإلا فكيف يخرجه عنه ؟

وإنما قال : [فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل]

ولم يقل : [فهذا المتمكن] .

لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل ، بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه .

فقد بان أن كل كائن وفاسد ، ففيه مبدأ ميل مستقيم .

(١) الوهم هو أن يقال: أنتم أوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد ، وذلك ليس بواجب ، لأن الكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال ، وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاحقاً للنوع الذى صارمنه بعد تكونه ، كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء ، فإنه إذا صار هواء ، صار متصلا للهواء ، فلا يحتاج إلى أن ينتقل .

أن يقع خارج مكانه ، فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار •

الفصل السابع عشر إشارة

(۱) الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم ؛ لأن الطبيعة الواحدة. لا تقتضى توجها إلى شيء، وصرفًا عنه.

والتنبيه على الحق : بأن يقال : اللاحق هو الذى يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق، ومجاور الشيء غيره ، فهو لم يكن حينئذ فى ذلك المكان ، فإذن انتقاله إليه واجب .

ويتحقق ذلك بأن يقال : مكان اللاحق مكان : إما طبيعي للكاثن ، أو غير طبيعي للكاثن . والقسمة مترددة . والبيان المذكور بعينه ، عليهما عائد .

(١) أقول: هذه الإشارة مشتملة على مسألتين:

إحداهما: كلية.

والثانية : جزئية .

فَالْأُولَى : أَنْ الْجُسِمِ الْبُسِيطُ يُمتنعُ أَنْ يَجتمع في طباعه ميلان : مستدير ومستقم .

و برهانه ما مضى : وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين ، وعبر عنه بعبارة أخص بهذا الموضع هي قوله :

[لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها إلى شيء] .

أى بالحركة المستقيمة .

[وصرفا عنه] .

أى بالمستديرة .

وعليه سؤال مشهور وهو : أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة

وقد بان أيضًا أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعى ، فلا ميل مستقيم فيه ، فهو مما وجوده عن عند حصوله في مكانه ، وقد نقتضى السكون عند حصوله فيه ، فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلا مستقيا ، عند إحدى حالتيه ، وميلا مستديراً عند الحالة الأخرى ؟ وذلك لأن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين بانفرادها ، أما بحسب اعتبارين ، فقد تقتضى .

والجواب عنه : أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة ، شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة ، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط .

فإن كان غير حاصل ؛ فذلك الاستدعاء يستلزم حركة "تُحصله.

و إن كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكوناً . ومعناه أنه لا يستلزم حركة ؛ فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولا .

وأما اقتضاء الحركة المستديرة ، فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، إذ قد يوجد أحدهما منفكيًّا عن صاحبه ، وقد يوجد معه .

وأيضاً فى الأمكنة مكان طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة . وليس فى الأوضاع وضع طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة ؛ ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة ، بخلاف الأخرى . فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وأما المسألة الجزئية : فهي أن محدد الجهات لاميل مستقيم فيه ، وذلك لوجهين :

أحدهما : أن فيه ميلا مستديراً ، فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم .

والثانى : أنه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي .

وَلَفَظَةً : [أَيضاً] :

في قوله : [وقد بان أيضاً] .

تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان .

وقد تفرع على هذه المسألة عدة مسائل:

الأولى: أن إيجاد محدد الجهات من موجده ، إنما يكون على سبيل الإبداع ، أى

لا عن شيء ، لا على سبيل التكوين عن شيء.

والثانية : أنه لا يفسد إلى شيء آخر يتكون عنه ، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه . مم قال : [بل إن كان له كون وفساد ، فعن عدم وإليه] . صانعه بالإبداع ، ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه ، أ ويفسد إلىجسم يتكون عنه . بل إن كان لهكون وفساد ، فعن عدم وإليه .

والفائدة فيه: أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء أيضاً ، أى على الوجود بعد العدم ، والعدم بعد الوجود ، من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود و بعده . فبين الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضع إطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ، على محدد الجهات ، بل يمنع إطلاقهما بالمعنى الأول .

الثالثة : أنه لا يجوز الخرق والالتثام عليه ، وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة . وأشار إلى ذلك بقوله : [ولهذا لا ينخرق] .

وأشار بلفظة : [هذا] .

إلى قوله: [لا ميل مستقيم فيه].

لا إلى قوله: [لا يتكون ولا يفسد].

فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح.

الرابعة : أنه لا تجوز عليه الحركة الكمية ، لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة . وأشار إلى ذلك بقوله : [ولا ينمى] .

فإن النماء : هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول أجزاء شببهة به ، بالقوة فيه ، والذبول : ضده .

وكذلك التخلخل والتكاثف فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه، أو تخليته عن بعضه .

الخامسة : أنه لا يجو ز عليه الحركة الكيفية . وأشار إليه بقوله : [ولا يستحيل] . ثم قيده بقوله : [استحالة تؤثر في الجوهر ، كتسخن الماء المؤدى إلى فساده وكون الحواء منه] .

لا لأن سائر الاستحالات جائزة عليه، بل لأن امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر ، فاقتصر على ذلك ، وأعرض عما يحتاج فيه إلى بيان بسط ، لأنه داخل في كلامه بالعرض .

ولهذا فإنه لا ينخرق ، ولا ينمى ، ولا يستحيل استحالة توتر في الجوهر ، كتسخن الماء المودى إلى فساده .

الفصل الثامن عشر تنبيه

(١) الأَجسام التي قِبَلَنا نجد فيها قوى مهيَّأَةً نحو

والغرض من إيراد هذه المسائل ، التنبيه على أن محدد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات إلا الحركة الوضعية .

ويتبين من ذلك أيضاً أن الحركة الأينية المستقيمة أقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية. ، والحرق والالتئام بحسب الصورة الجسمية ، عند القائلين بها ، وأقدم من الحركة فى الحكم والحركة فى الكيف ، لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك .

وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة .

فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة .

واعلم أن جميع الأحكام المذكورة، ثابتة لما توجدفيه الحركة المستديرة من السهاويات، وإن لم يتعرض الشيح لذلك .

(١) لما تكلّم عن الأجسام المطلقة والأجرام الفلكية ، أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية ، فبدأ بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التي تفعل وتنفعل هذه الأجسام بها ، ولا توجد خالية عن أجناسها . وهي أوائل الملموسات .

ووسم الفصل بالتنبيه ، لأنه أحال بيان ذلك على الاستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة بالحس والتجربة .

فقوله : [الأجسام التي قبلنا] .

أى العنصريات.

وقوله : [نجد فيها] .

الفعل ، مثل الحرارة والبرودة ، واللدغ ، والتخدير . ومثل طعوم ، أو روائح كثيرة .

أى ندرك بالاعتبار والاستقراء.

وقوله : [قوى مهيأة نحو الفعل] .

فالقوى قد مر أنها مبادئ التغيرات ، وهي بحسب ماهياتها قد تكون صوراً ، وقد تكون كيفيات .

والمراد ههنا الكيفيات.

وتهيؤها نحوالفعل هو أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل، فإن الفاعل بها هوموضوعاتها . فالقوة المهيأة نحو الفعل كيفلة يصير بها موضوعها معدًّا للتأثير في شيء آخر، فهي ميدأ للتغيير .

والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثر عن شيء آخر ،

والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان . وقال القدماء في تعريفهما :

إن الحرارة : كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل ، وجمع المتجانسات ، وتفريق المختلفات ، أى من المركبات دون البسائط .

والبرودة : كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال .

وذهب الشيخ في « الشفاء وغيره من الكتب » إلى أن المحسوسات لا يجوز أن تعرّف بالأقوال الشارحة ؛ لأن تعريفاتها لا يمكن أن تشتمل إلا على إضافات واعتبارات لازمة لها ، لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة ، وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الإحساس بها . وذلك هو الحق .

وأما اللدغ : فقد عرفه الشيخ في « القانون » بأنه كيفية نفاذة جداً ، لطيفة ، تحدث في الاتصال تفرقاً كثير العدد ، متقارب الوضع ، صغير المقدار ، فلا يُحاس كل واحد بانفراده ، و يُحس بالجملة ، كالوجع الواحد .

وأما التخدير: فقال: هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه، بارداً في مزاجه، غليظاً في جوهره، فلا تستعملها القوى النفسانية، ويجعل

(٢) وقُوًى مهيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء، مثل

مزاج العضو كذلك ، فلا يقبل تأثير القوى النفسانية .

وظاهر أن هذه الكيفيات فعلية :

وأن اللدغ يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف .

وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح .

وهما تابعان للحرارة والبرودة . وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى الحرارة والبرودة في بابهما ؛ لقياس سائر ما يشبههما عليهما .

وأما الطعوم فقد قيل : إنها تسعة هي :

الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، والحرافة ، والمرارة ، والعفوصة ، والقبض ، والتفاهة .

وإنها تحدث من تأثير الحار والبارد ، والمتوسط بينهما ، في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما ، بحسب الازدواجات المكنة بينها ، على ما هو المشهور في كتب الطب .

وأما الروائح فكثيرة ، بحيث لا يرجى حصرها ، ولذلك لم يتعرض لها ، لكنهما جميعاً فعليتان لانفعال مشعرى اللوق والشم عنهما .

والمتأمل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع إلى الكيفيات الأول .

وإنما قال الشيخ : [ومثل طعوم وروائح كثيرة] .

ولم يقل: [ومثل الطعوم والروائح].

لأن ﴿ التَّفَاهَةُ ﴾ من الطعوم ، لا يحس بتأثيرها في الدوق .

وقيد [الروائح]

بالكثير لأنها غير منحصرة .

(٢) قسم الانفعال إلى السريع والبطىء ؛ لثلا تتشكك في الصلابة وأمثالها ، [ف اسنادها إلى الانفعال ؛ لأنها ليست مما لا ينفعل موضوعه ، بل هي مما ينفعل بطيئاً .

والرطوبة: قد فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضى سهولة التفرق ، والاتصال ، والتشكل . والبيوسة : بما يقابلها .

وليس ذلك تعزيفاً لهما ، لأنه لو أراد التعريف ، لذكر أولا تعريف الحوارة والبرودة .

الرطوبة واليبوسة ، واللين والصلابة ، واللزوجة ، والهشاشة ، والسلاسة .

بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبياَّـة؛ ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء، ويطلقونه على الماء. وتكون اليبوسة ، بحسب ذلك ، هي الجفاف .

وقد طال البحث بين أهل العلم فيه .

وذكر الشيخ في والشفاء» [أن البلة : هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم . كما أن الانتقاع : هي الغريبة النافذة إلى باطنه .

والحفاف : عدم البلة فها من شأنه أن يبتل] .

ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع ؛ لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ؛ ولذلك يأمر بالتأمل ، ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية .

وأما اللين : فقال : إنه كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن ، ويكون للشيء بها قوام غير سيال ، فينتقل عن وضعه ، ولا يمتد كثيراً ، ولا يتفرق بسهولة ، وإنما يكون قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة .

والصلابة: ما يقابلها.

وقال الفاضل الشارح: [قيل الليُّن ما ينغمز تحت الأصبع مثلاً ، فهناك أمور ثلاثة:

أحدها : الحركة.

والثانى: التشكل.

والثالث : استعداد قبول الانغماز .

وليس اللين إلا الأخير .

وكذلك قيل: الصلب هو الذي لا ينغمز ، وهناك أيضاً أمور ثلاثة :

الأول : عدم الانغماز .

والثانى: بقاء الشكل.

والثالث : المقاومة .

وليست الصلابة هي المقاومة ، لأن الهواء المنفوخ في الزق يقاوم ، وليس بصلب . فإذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال :

(٣) ثم إذا فتشبت وأجدت التأمل ، وجدتها قد تُعرى عن جميع القوى الفعالة ، إلا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى فرجع حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعداً للانفعال وعدمه ، عن المشكل الحاضر .

وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة ؛ فإذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره] .

وأقول: الرطوبة واليبوسة تنتسبان - من حيث الماهية - إلى الكيفيات الملموسة. والصلابة واللين: لا ينتسبان إلى المحسوسات، بل إلى الكيفيات الاستعدادية ، والاستعدادات لا تكون محسوسة، من حيث هي استعدادات .

والشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما ، لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها .

وأما الرطوبة واليبوسة ، فما عرفهما لكونهما محسوسين ، بل ذكر معنى ألفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما ، وبين ما يجرى مجراهما .

وقد صرح فى الشفاء بأن : [الرطوبة ليست هى سهولة التشكل ؛ لأنها غير إضافية . وسهولة التشكل إضافية ، وأنها إنما تفسر بها على ضرب من التجوز] .

وأيضاً اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه ، إطلاق الاسم على المسمى .

واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير السيال ، وعدم التفرق بسهولة ، غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة .

فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة ، على ما ذكره هذا الفاضل .

وأما اللزوجة — على ما ذكره الشيخ — فكيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق . والشيء بها يمتد متصلا ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل . والسلاسة والحشاشة : اسهان لما يقابلهما .

وظاهر أن هذه الآر بعة تنتمى إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما يقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعال ما .

(٣) الأجسام العنصرية قد تتخلو عن الكيفيات المبصرة ، والمسموعة ، والمشمومة ، والملدوقة .

يُستبرد بالقياس إلى الحار، ويُستسخن بالقياس إلى البارد.

وأعنى بهذا أنك تجد فى كل باب منها - إذا اعتبرته - وأعنى بهذا أنك تجد فى كل باب منها - إذا اعتبرته ولا أن جسمًا يوجد عديمًا لجنسه . مثلا يكون ولا لون فيه ، ولا رائحة ، ولا طعم . أو وجدته منتميًا إلى الحرارة والبرودة ، مثل اللدغ والتخدير .

وكذلك الحال في الهيأة المعدة للانفعال فإن التفتيش يُلزم أجسام العالم التي تلينا ، رطوبة أو يبوسة ، لأنها إما أن يسهل تفرقها واتصالها ، وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة ، فتكون رطبة ، أو يصعب ، فتكون يابسة .

وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا ، فكفيرها من الأجسام.

والسبب فى ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات ، إنما يكون بتوسط جسم ما ، كالهواء والماء . ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغبره . فإذن كل واحدة · من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها ، بل تجده خالياً عما تدركه هي .

وتلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة ؛ لأنها لا تحتاج إلى متوسط .

وأيضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ، ولا يخلو عن اللمس ، فالماك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات .

ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات :

أحدهما : جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما ، وهو الفعلى .

والثاني : جنس الرطوبة واليبوسة ، وما يتوسطهما ، وهو الانفعالي .

والباقية : إما أن تخلو هذه الأجسام عنها .

وإما أن تنتمي عند الاعتبار إلى هذين الجنسين ، فلذلك سميت هذه الكيفيات أوائل

وأما سائر ما يشبه ذلك ، فقد يعرى عنه جسم ، أو ينتمى إلى هاتين انتماء اللين والصلابة ، واللزوجة والهشاشة ، وغير . ذلك .

الفصل التاسع عشر

تشيمه

(١) فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار . والبالغ في البرودة بطبعه ، هو الماء ، والبالغ في الميعان ، هو المهواء .

المحسوسات ، وهي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية ، وينفعل بعضها عن بعض ، فتتولد منها المركبات .

وألفاظ الكتاب ظاهرة.

والمراد من قوله : [أما التي لا يمكن فيها ذلك] .

هو الفلكيات .

(١) أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، ويُحيُّنها .

ولما كان لها _ بعد كونها أجساماً طبيعية _ اعتبارات :

منها: أنها استقصات المركبات.

ومنها: أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد .

وبالاعتبار الأول : "يبحث عن أحوالها بحسب ما يجرى بينها من الفعل والانفعال . اللذين هما سبب التركيب ، ويستدل بذلك على عدتها .

وبالاعتبار الثانى : يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة، وما يجرى مجراها . ويستدل بدلك عليها أيضاً .

وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الأول ، وقد حاذى فى ذلك كلام الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي ، فإنه قال فى مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة:

[والجسم الشديد الحرارة بطبعه ، هو النار . والشديد البرودة بطبعه ، هو الماء . والجارى ، هو الهواء . والشديد الانعقاد ، هو الأرض] .

والبالغ في الجمود ، هو الأرض .

فنقول فى تقريره: قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين: إحداهما: فعلية.

والأخرى: انفعالية.

وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الأربع إليها، بحسب الازدواجات المكنة مشهور . لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعبا ، كالحرارة للهواء، واليبوسة للنار ، على ما صرح به الشيح في الشفاء، وكان المُؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والأحكام التي لا تتوقف على التعمق في البحث، اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات .

و إذا كان وجود الفعليتين في الجسمين اللذين هما أشد تعادياً من الجميع ، أعنى النار والماء ، أظهر ، والانفعاامتين في الباقبتين أظهر ، ميز بينها بإسناد كل واحدة من هذه ، إليها .

وبدأ بالنار ، فنبه بقوله : [البالغ في الحرارة] .

على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف ، لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف .

وأشار بقوله: [بطبعه] .

إلى مصدر تلك الحرارة ، أعنى الصورة النوعية .

وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ، ليعلم أن هذا القول عميز للنار عما سواها ، ومعرف لماهيتها .

وكذلك في الثلاثة الأخرى .

و أنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود ، لوقوع التنازع في مفهوم الأوليين ، دون الأخريين ، مع أن المراد عنده واحد .

قال الفاضلالشارح: [وإنَّمَا قال: ﴿ بَطُّبُعُهُ ۗ ۗ .

فى النار والماء ، لا فى الهواء والأرض ؛ لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء ، هى الرطوبة والماء ، هى الرطوبة والمبوسة .

(٢) والهواء بالقياس إلى الماء حار لطيف . يتشبه به الماء إذا سخن ولطف .

فأزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج إليه ههنا .]

قال : [وانما اختار هذا الترتيب ؛ لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين. وتقديمُ الأشرف من كل جنس ، على الأحس ، أولى] .

قال : [وهذه الأحكام ليست مما لا اختلاف فيه ، فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة .

ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة المسخنة ، والمادة القابلة لها ، وعدم الموانع ، حاصلة له ثمت .

فالسخونة الشديدة موجودة.

وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير ، منهم الشيخ أبو البركات – من المتأخرين – إلى أن الأرض أبرد من الماء ؛ لأنها أكثف ، وإن كان الإحساس ببرودة الماء – لفرط وصوله إلى المسام، والتصاقه بالأعضاء – أشد . كما أن النار أسخن من النحاس المداب ، مع أن الإحساس به أشد .

وأما الميعان فإن كان هو البيليَّة ، فالما تع هو الماء لا غير ، وإن كان هو سهولة التشكل ، فالما تع هو الثلاثة غير الأرض ، والنار أولى به من الكل ؛ لأن الأسخن ألطف وأرق قواماً .

وليس سهولة التشكل ، إلا لرقة القوام واللطافة] .

وأقول : إن الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر - كما مر - ولا شك أن أحر الأجرام في النظر الأول هو النار . وأبردها هو الماء ، وأشدها ميعاناً هو الهواء . ولم ينازعه في ذلك من نازعه ، إلا لقياس أو استدلال .وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا ، وأطنب القول فيه في و الشفاء ه .

(٢) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة ، وتعيينها ،أراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية أيضاً ، وهي ثلاثة :

حرارة الهؤاء .

(٣) والأرض إذا خليت وطباعها ، ولم تسخن بعلة ، بردت .

(٤) وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها ، تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق .

و برودة الأرض.

ويبوسة النار .

وأما رطوية الماء فظاهرة كبرودته.

وراعي الترتيب المذكور، فابتدأ ، لذلك ، بحرارة الهواء.

وإنما قال : [والهواء بالقياس إلى الماء حار] .

ولم يقل : [إنه حار مطلقاً] .

لأنه ، بالقياس إلى النار ، ليس بحار ، إذ كان البالغ فى الحرارة، هو النار . ولم يمكن أن يقول : [بالقياس إلى الأرض] .

لأنه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية .

واستدل على حرارة الهواء بأن الماء يتشبه به ، إذا سخن ولطف ، أى تخلخل . وتشبه به ، تبخره وتصاعده فى حيزه ، لا تكون نه هواء ؛ لأن ذلك لا يكون تشهآ . والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء .

و وجه الاستدلال: أن الحرارة تقتضى الحفة واللطافة، والبرودة تقتضى الثقل والكثافة بالتجربة، فما هو أسخن فهو أخف وألطف. وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف.

ولو لم يكن الهماء أسمخن من الماء، لم يكن أخف وألطف منه ، لكنه أخف وألطف ، فهو أسخن .

(٣) أقول : وهذا استدلال على برودة الأرض ، وهو ظاهر. والعلة المسخنة هي أشعة العلويات ، ثم المسخناتُ السفلية ؛ كالرياح الحارة وغيرها .

(٤) أقول: يريد إثبات يبوسة النار. واستدل عليها بالصاعقة ؛ فإنها - على ما قال ههنا - تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة، وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها ، متكاثفة .

(٥) فهذه الأربعة مختلفة الصور ، ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر الهواء؛ ولا الماءُ حيث يستقر الهواءُ ، ولا

وفيه نظر ؛ لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله : [إنها تتولد من الأبخرة والأدخنة الأرضية المتصعدة من الأرض المحتبسة في السحاب].

والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض – كما أن البخار هو المتحلل الرطب – وهو أجزاء أرضية صغار ، اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء .

وهذا أظهر قولية في الصاعقة .

وأيده الفاضل الشارح: بأن الصواعق ـ على ما حكى الشيخ ـ تشبه الحديد تارة ، والحجر تارة .

فلو كانت مادتها النار ، لما اختلفت هذا الاختلاف ، بل كانت مادتها الأدخنة والأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها .

(٥) أقول : لما بين كيفيات هذه الأجسام ، أنتج منها تباين صورها ؛ فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها .

ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى ، فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة - على ما يشاهد ــ إلى اختلاف الصور . وهو لمية هذا الاختلاف فى نفس الأمر .

لكن لما كان اختلاف الأمكنة واضحاً ، واختلاف الصور غير واضح ، كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً .

و إنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة ، باختلاف ميولها الطبيعية ؛ لأن الاستدلال به ، على ما مر ، أوضح الاستدلالات على الختلاف الأمكنة .

والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة . لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هي : صعود النار من حيز الهواء .

ونز ول الماء منه .

وصعود الهواء من حيز الماء.

وبتي : هبوط الأرض من حيز الماء .

وصعود الماء من حيز الأرض .

الهواءُ حيث يستقر الماء . (٦) وذلك في الأطراف أظهر .

الفصل العشرون تنبيه

(١) من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط. ثقل الماء إياه ، مجتمعًا تحته ، مُقِلًا له ، لا بطبعه ، كذَّبه أن

وهما أيضاً ظاهران .

وهبوط الهواء من حيز النار .

وهو خني .

(٦) أقول: الميل الطبيعى يزداد بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعى قرباً ؛ وذلك لأن المعارق – مع ذلك – ينتقص حجماً ، فينتقص معاوقة ؛ فلذلك يكون طلب الأمكنة الطبيعية ، والهرب عن الغريبة ، في الأطراف ، أظهر .

(١) أقول: لما كانت الحجة الأخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال المعتلاف الأمكنة على تباين الصور ، مبنية على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك لم يتبين إلا فى جزئيات العناصر ، دون كلياتها ؛ وكان من المحتمل أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليات بالطبع ، بل بالقسر : إما بجذب مما يتحرك إلبها ، أو يدفع مما يتحرك منها ؛ كان من الواجب إبطال هذا الاحتمال .

والذى يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير ، تكون أسرع منها للصغير . والقسرية ُ بخلافها ؛ وذلك لأن الأكبر طبعاً ، فهو أشد ميلاً ، وأقل مطاوعة للقاسر .

والوجود يشهد : بأن الكبير من أجزاء العناصر ، يتحرك إلى أمكنتها أسرع ، فهي إذن إنما تتحرك بالطبع ، لا بالقسر .

والشيخ خص بيانه بأن الطاف من العناصر ، ليس طفوه لضغط ما تحته إياه . مجتمعاً

الأكبر يكون أقوى حركة ، وأسرع طفوًا ؛ والقسرى يكون بالضد من هذا .

وكذلك الحال في الحركات الأُخر .

الفصل الحادى والعشرون تنبيه

(١) قد يبرد الإناء بالجمد ، فيركبه ندى من الهواء ، كلما التقطته مُدَّ إلى أَى حد شئت ، ولا يكون ليس إلا فى تحته ، مقلاً إياه ؛ لأن قوماً ذهبوا إلى أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم ، لكن الأثقل يسبق الأخف ، فيضغطه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفو الأخف فوقه .

واحتجاجه عليهم يتضمن إبطال جميع الاحتمالات المذكورة .

ولما كان بيانه خاصًا بالهواء والماء ، أشار إلى الباقية بقوله: [وكذلك في الحركات الأخرى] .

(١) أقول : يريد إثبات الكون والفساد فى العناصر ، والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولي ، فنقول :

تغیرات الأجسام بصورها لا تقع فی زمان ؛ لأن الصور لا تشتد ولا تضعف ، بل تقع فی آن ، وتسمی فساداً أو كوناً ، كما مر .

وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان ؛ لأنها تشتد وتضعف وتسمى استحالة .

والفساد والكون إنما يقعان بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة ، وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها ، وكل واحد من الثلاثة الباقية ، كانت أنواع الكون والفساد اثنى عشر ، الحاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة .

لكن الواقع منها أولاً ، هو ما يكون بين عنصرين متجاورين ، لا على سبيل الطفرة ،

موضع الرشيح . ولا يكون عن الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشيح ، فهو إذن هواء استحال ماء .

فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف إلا بعد تكونها أوساطا : أعنى لا يتكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها ماء ، وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً من تكوينين يتقدمانه .

والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات :

أحدها : بين النار والهواء .

والثاني : بين الهواء والماء.

والثالث: بين الماء والأرض.

و يشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد ؛ فإذن الأنواع الأولى ستة ، وهي بسائط ، وأربعة من الباقية تتركب من بسيطين ، وهي :

تكون الهواء من الأرض .

وتكوُّن الماء من النار .

وعكساهما.

واثنان مركبان من ثلاث بسائط ، وهما :

تكون الأرض من النار.

وعكسه .

والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء؛ لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية .

وهو _ كما ذكرنا _ يشتمل على نوعين :

أحدهما: تكون الهواء من الماء.

والثاني : عكسه .

وكان الأول مشهوراً لكثرة المشاهدة ؛ فإن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة ، عند تأثير الحرارة فيها ، وانتقاصَها بسبب ذلك ، ظاهر .

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائية ، قلنا : نعم ، وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم تكن فيه ؛ لأن الهواء لا يستقر في الماء ، بل حدث وانفصل بالغليان وغيره .

وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال ، فيضرب الصِّر

فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ .

وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين ، يكفى فى إثبات كون الهيولي مشتركة ؛ وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر .

فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الأزدواج على نوع واحد، وهو بيان تكوُّن الهواء ماء، فاستشهد عليه بشيئين :

أحدهما : الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجَمَد، وأشار إليه بقوله : [قد يبرد الإناء بالحمد فيركبه ندى من الهراء] .

وذلك لأن الندى الذي يوجد هناك :

إما أن يتكون من الهواء ، وهو المطلوب .

وإما أن لا يتكون منه .

بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء ، كالشيخ أبى البركات وغيره .

أو يترشح مما في داخله .

والأول: باطل؛ لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف؛ فإن الأجزاء المائية، إن كانت باتية ، فقدتنا جدًّا ، لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى محاورة للإناء.

وعلى تقدير بقائها هناك ، يلزم أحد ثلاثة أشياء :

إما نفاد تلك الأجزاء ، إذا تواتر حدوث الندى ، بعد تنحيته من الإناء ، مرة بعد أخرى ، فينقطع حصوله على الإناء ، مع كون الإناء بحاله الأولى .

وإما تناقصها ، فيكون حصوله في كل مرة ، أنقص مما كان قبلها .

وإما تراخى أزمنة حصولها ، فيكون بين كل حصولين زمان "أطول مما بين حصولين قبلهما . وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التى تكون فى هواء أبعد من الإناء ، إليه ؟ مع أن ذلك بعيد جداً ، لأن تلك الأجزاء الصغيرة — مع جذب حرارة الهواء إياها — لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء .

ولكن الوجود يخالف جميع ذلك ، لأنا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على وتيرة

هواها فيجمد سحابًا لم ينسق إليها من موضع آخر ، ولا انعقد واحدة ، بشرط أن ينحى من الإناء ما حدث عليه ويكون الإناء على حاله من التبرد.

وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله:

[كلما لقطته ، مدّ إلى أى حد شئت] .

وقيل على ذلك : إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء ، فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ، ولا محالة يسيل الماء حينئذ ، ويتصل به هواء آخر ، ويصير أيضاً ماء ، إلى أن يجرى الماء جرياناً صالحاً . وإذ ليس كذلك ، فعلم أنه حدث من أجزاء مائية قليلة المدد .

وأجيب عنه : بأن جرم الإناء ، لصلابته ، لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعاً ، وعند التكيف ته خط الكيفية بطيئاً . فإذا ألحت عليه القرة المكيفة ، اشتد تكيفه بها ، فوق ما يشتد تكيف خبره .

ولذلك ربما توجد الأوانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة ، أسخن من تلك المائعات . فالإناء المذكور ، اشدة تبرده ، يفسد الحواء المطبف به والماء ، اسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة ، يحيله الحواء المطيف به ظاهره ، عن برودته الشديدة ، سريعاً ، فلا يفسد الحواء ما دام على سطح الإناء ماء ؛ أما إذا تنحى عنه ، واتصل الحواء بالسطح ، عاد إلى فساده .

والثانى : وهو أن يقال : الندى يترشح مما فى داخل الإناء وهو أيضاً باطل لوجوه : أحدها : أن الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء ، بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد .

والثانى : أن ذلك يقتضى أن لا يوجد الندى إلا فى موضع الرشح ، لكن ليس الحكم الله الموضع الرشح ، مطابقاً للوجود ، فإنه يوجد إلا فى موضع الرشح ، مطابقاً للوجود ، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع .

وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله: [ولا يكون ليس إلا فى موضع الرشح] ؛ فدل قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ، بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإن هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة .

والثالث : أن الماء إذا كان حارًا ، وجب أن يوجد الرشح أيضاً ، بل ينبغي أن يكون

من بخار متصعد ، ثم يرى ذاك السحاب يهبط ثلجاً ، ثم يضحى ، ثم يعود .

الرشح أكثر ، لأن الحار ألطف وأقبل للرشح ، لرقة قوامه ، وليس كذلك .

وأشار إلى ذلك أيضاً بقوله: [ولا يكون ذلك من الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح] .

ولما أبطل الوجهين ، صرح بالنتيجة وقال : [فهو إذن هواء استحال ماء] .

والاستشهاد الثانى: بالسحاب المتولد فى قلل اجنباا، دفعة من صحو الهواء ، لا من انسياق السحاب إلى ذلك الموضع ، من موضع آخر ؛ ولا من انعقاد بخار صعد إليه ؛ ثم نزول ذلك السحاب ثلجاً ، بحيث يعود الصحو ، تم تولده مرة أخرى . وهو المراد بقوله : [وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال ، فبضرب الصر هواها] إلى قوله [ثم يعود] . ويريد بالصر : البرد الشديد . وهو فى اللغة – على ما قال صاحب الصحاح – برد يضرب النبات .

والشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال « طبرستان »، و « طوس » ، وغيرهما . وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً .

فهذا بيان الأزدواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك : [بأن تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضى الحمدية إياه ، في صميم الشتاء ، بل في الأراضي التي تحذي الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماء.

وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة ، فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله . ويوم الصحو أبرد من يوم المطر ؛ فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء] .

والحواب: أن هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا ؛ وذلك لأنا لم ندع أن السبب فى ذلك أى برودة هى ، ولا أنها على أى شرط ينبغى أن تكون ، ولا أن المانع إياها عن ذلك أى شيء هو .

وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد ، فلا يلزمنا النقض بعدم الكون

(٢) وقد تُخلق النار بالنفاخات من غير نار .

(٣) وقد تُحل الأجسام الصلبة الحجرية ، مباهًا سيالة.

يعرف ذلك أصحاب الحيل.

والفساد عند حصول برودة ١٠. بل إنما ادعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله ، فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر ، علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً ، هو البرودة مثلا بحال ما ، فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك : إما لفقدان شرط، أو وجود مانع ، بالجملة ؛ وإن لم نعرفهما بالتفصيل ؛ فإن الجهل بتفصيل ذلك ، لا يقدح في علمه بإمكان وجودهما .

(٢) لما فرغ الشيخ من تفصيلي الازدواج الأول ، اشتغل بالثاني ، وهو بين الهواء والنار . أما صبر ورة النار هواء : فظاهر ؛ لأن الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء – على ما يشاهد – ولا تبقى لها حرارة محسوسة ، ولذلك لم يذكرها الشيخ .

وأما عكسه: : فهو المراد من قوله: [وقد تخاق النار بالنفاخات من غير نار] .

و يكون ذلك بإلحاح النفخ على الكير ، وسد الطرق التي يدخل فيها الحواء الجديد كما

يشاهد لمن يزاول ذلك .

(٣) وهذا هو الازدواج الثالث ، وهو بين الماء والأرض :

وبدأ بصير ورة الأرض ماء ، فقال : [وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية •ياهاً سيالة ، يعرف ذلك أصحاب الحيل] .

يعنى طلاب الأكسير ، ويكون ذلك بتصييرها أملاحاً ، إما بالأحراق ، أو بالسّحق ، مع ما يجرى حجرى الأملاح ، كالنوشادر . ثم إذا بثها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية الندية المحترقة ، كيف تصير ملحاً ، وتدوب بالماء .

والأجساد هي الأجسام الذاتية بحسب مصطلحاتهم .

و لما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله : [كما قد تجمد مياه * جارية تشرب ، حجارة] صلدة] .

وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً ، بعد خروجها من منابعها . وإنما ذكر هذا العكس . بخلاف نظيريه ؛ لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ، الإشارات والتنهيمات كما قد تجمد مياه جارية تُشربُ ، حجارةً صَلدة . فهذه الأربعة قابلة للاستحالة ، بعضِها إلى بعض . فلها هيولي مشتركة «

الفصل الثانى والعشرون إشارة وتنبيه

(١) هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا. وهي الأَركان الأُول ، وبالحرى أَن تتم بها عدة ذوات الحركة

ولم يستأنف قولا له ، بل وصله بالحكم الأول ؛ لأنهما من ازدواج واحد .

ثم أنتج المطلوب من الجميع ، وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض . والمراد بالاستحالة ههنا ، غير المصطلح عليها : أعنى الحركة الكيفية .

والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح - مما اقتضته قريحة بعض أصحابه - أن هذه التغيرات المشاهدة ، يحتمل أن تكون استحالة فى الكيف ، مثلا الحواء الذى صار ماء ، استحال فى حرارته إلى البرودة ، فهو هواء فى جوهره ، لكنه متكيف بكيفية الماء .

ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد - فليس بشيء ؟ لأنه يقتضى الإنكار لأمور محسوسة . وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسما واحداً ، متكيفاً بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال إليها العنصر ، مع زوال السبب المقتضى إياها ، دل على حدوث صورة تستحفظها .

(١) أقول: قد مر أن لهذه الأجسام اعتبارات:

منها: أنها أصول الكون والفساد.

ومنها : أنها أركان العالم .

ومنها: أنها اسطقسات تتركب المركبات منها، وعناصر تنحل المركبات إليها. وذكرنا أن الاستدلال عليها ـ من حيث الكون والفساد، والتركيب والتجليل –

المستقيمة . حين يوجد خفيفٌ مطلق ينحو نحو جهة فوق

ر ينبغى أن يكون باعتبار الفعل والانفعال ؛ وأن الاستدلال عليها - من حيث إنها أركان - ينبغى أن يكون باعتبار أمكنتها .

فلما ذكر من الصنف الأول طرفاً صالحاً ، أراد أن يذكر الصنف الثانى ، فبين فى هذا الفصل حال أمكنتها فى النضد والترتيب ، وبين بذلك أنها منحصرة فى أربعة ، وأن العالم يتم بهذه الأربعة .

فقوله : [هذه هي أصول الكون والفساد] إشارة إليها بأحد اعتباراتها .

وقوله: [في عالمنا هذا] .

إشارة إلى عالم الأجسام العنصري .

وقوله : [وهي الأركان الأول] إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم .

وقيد بن [الأول] .

لأن بعض المركبات أيضاً ، أركان للبعض ، كالأعضاء للحيوان ، لكنها لا تكون . [أُول] .

فَالْأُولُ للجميع هي : هذه .

وقوله: [وبالحرى أن تم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة] إشارة إلى انحصار الأركان في هذه الأربعة.

وقوله: [حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار] .

إشارة إلى الحصر ، وهو أن ذوات الحركة المستقيمة :

إما خفيفة .

وإما ثقيلة ، على ما مر .

وكل واحد مهما:

إما مطلق .

وإما ليس بمطلق.

فإذن التربيع واجب .

وأما الفرق بين المطلق ، والذي ليس بمطلق منها _ على ما ذكره الشيخ في الشفاء -

كالذار ، وثقيلٌ مطلق كالأرض ، وخفيفٌ ليس بمطلق كالهواء وثقيلٌ ليس بمطلق كالهواء وثقيلٌ ليس مطلق كاللاء .

فهو أن الخفيف المطلق هو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز . ويقتضى بطبعه أن يقف طافياً خركته فوق الأجرام كلها .

والثقيل المطلق: ما يقابله في ذلك.

وأعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة . ولذلك فسره بالطفو فوق الأجرام كلها ، أي الأجسام العنصرية .

وللخفيف بالإضافة له . معنيان :

أحدهما : الذى فى طباعه أن يتحرك فى أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ، حركة إلى المحيط . لكنه لا يبلغ المحيط .

وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط . ولا تكون تانات الحركتان متضادتين ، كما ظن بعضهم ؛ لأنهما تنهيان إلى نهاية واحدة .

وهذا مثل الهواء فإنه يرسب في النار ، ويطفو على الماء.

والثانى : الذى إذا قيس إلى النار نفسها . كانت النار سابقة له إلى الحيط ، فهو عند المحيط ثقيل وخفيف . بالإضافة .

وهذا الوجه يقرب من الأول . وليس به . فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها . و بالاعتبار الأول لا يريد من المحيط ما تريده النار .

قال الفاضل الشارح : [و إنما قال : « خفيف ليس بمطلق ، . .] .

وَلَمْ يَقُلُّ : [خفيف مضاف] .

لتُكُون القسمة حاصرة . وليكون متناولا للمعنيين المذكورين ؛ فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخبر] .

واعام أنه إنما قال : [خفيف مطلق كالنار] .

ولم يُقل : [فالنار خفيف مطلق] .

لأن الأول في بيان حصر الأركان كاف . على ما مر .

أما لو قال : [فالنار خفيف مطلق] .

(٢) وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا. وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه التي عددناها •

لكان محتملاً أن يكون مع النار شيء آخر ، هو أيضاً خفيف مطلق ، واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح ، وهو أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان .

(٢) أقول : هذا بيان أنها التي تنحل إليها المركبات ، وتتركب منها . وأشار فيه إلى الاستقراء وتتبع أحوال التركيب والتحليل ، على ما يذكره الأطباء .

وفيه تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها ، غير موجود .

قال الفاضل الشارح: [إنما سمى الفصل بالإشارة والتنبيه ؛ لأن الإشارة هي بيان حصر الأركان بالبرهان. والتنبيه هو بيان أنها اسطقسات المركبات لا غير ، بالاستقراء].

وتشكُنك الفاضل الشارح فى ميل الهواء بعدم الإحساس. والتمثيل بأن الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسسنا بثقله _ ليس بقوى ؛ لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض ، فالميل فيه موجود بالفعل _ والهواء متصل بكله ، فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أما المفصول منه ، كا أيكون فى الزق المنفوخ تحت الماء ، فيخرج ميله إلى الفعل ، ويحس به .

واستبعاده أيضاً لبقاء الأجزاءالنارية في بدن الإنسان ، مع كونها مغمورة في الأجزاء الأرضية والماثية ــ ليس بقوى ؛ لأنه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد ، على ما سيأتي .

و إنكارُه وجود النار في المركبات بأنها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ، ولا قاسر هناك ، ولا تتكون عن غيرها — لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية ، أضعف من استعداده لقبول غيرها — أيضاً ليس على ما يجب ؛ لأن المُعدد كإسخان الشمس وغيرها ، إذا صار غالباً على سائر الأجزاء ، يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى .

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) هذه يُخلق منها ما يُخلق ، بأمزجة يقع فيها على

(١) أقول: يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة.

والمركبات ثلاثة:

ذو صورة لا نفس له ، ويسمى معدنيًّا .

وذو صورة ، هي نفس غازية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، لاحس ولا حركة إرادية له ، ويسمى نباتاً .

وذو صورة ، هي نفس غازية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، وحساسة ومتحركة بالإرادة ، ويسمى حيواناً .

وجميع هذه الصور كمالات أولى ، فإن الكمال ينقسم :

إلى منوَّع: هو صورة ، كالإنسانية ، وهو أول شيء يحل في المادة .

وإلى غير منوع: هوعرض، كالضحك. وهوكمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول.

فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار ، يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ، ويصدر من النباتى ما يصدر من المعدنى ، من غير عكس .

وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لاتنحصر ، بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف ، وكل صنف على أشخاص لا حصر لها ، بحيث لايتشابه اثنان من الأنواع ، ولا من الأصناف ، ولا من الأشخاص .

وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الأولى، ولا بسبب الجسمية ؛ فإنهما مشتركتان. ولا بسبب المبدأ المفارق ، فإنه — كما سنبين — موجود ، أحدى الذات ، متساوى النسبة إلى جميع الماديات .

فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة في الهيولي – بعد الصورة الجسمية – هي هذه الصور الأربع النوعية ، التي أجسامها مواد المركبات ، كما مر .

والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها ؛ لأن الاختلاف الذي يكون بسببها

نسب مختلفة مُعِدة نحو خِلَق مختلفة - بحسب المعدنيات والنبات والحيوان -: أجناسِها وأنواعِها .

لا يزيد على أربعة ؛ فهو إذن ، بحسب أحوالها فى التركيب ، وفيها يعرض بعد التركيب . والتركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات فى القلة والكثرة ، بقياس بعضها إلى بعض ، اختلافاً لا نهاية له .

ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة .

فتلك الاختلافات غير المتناهية ، هي أسباب اختلاف المركبات .

فقوله : [هذه] .

إشارة إلى الأسطقسات الأربعة .

وقوله : [يخلق منها ما بخلق] .

إشارة إلى المركبات المخلوقة منها .

وقوله : [بأمزجة] .

إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب.

وقوله : [تقع فيها على نسب مختلفة] .

إشارة إلى اختلاف التركيب ، لاختلاف مقادير الأسطقسات ، بقياس بعضها إلى يعضى .

وقوله : [معدة نحو خلق مختلفة] .

إشارة إلى أن الأسطقسات إنما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق. والحلقة تقال للهيأة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل ، وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات.

والمراد ههنا مبادئ تلك الهيئات ، التي هي الصور النوعية .

وقوله : [بحسب المعدنيات ، والنبات ، والحيوان : أجناسها ، وأنواعها] .

إشارة إلى المركبات الملكورة ، فلكل جنس منها مزاج جنسى ، له عرض بين حدين، لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، وهو يشتمل على الأمزجة النوعيه بين الحدين ؛ وكذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفية . والصنفي على الأمزجة الشخصية .

(٢) ولكل واحدة من هذه ، صورة مقومة ، منها تنبعث كيفياته المحسوسة ؛ وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن ، أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ، وماثيته محفوظة .

وهذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطقسات إلى بعض في المقادير .

(٢) أقول : يريد أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى ، وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية .

وإنما احتاج إلى ذلك ، لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى .

فقال : [ولكل واحدة من هذه صورة مقومة] .

أى صورة نوعية ، يصير ذلك الواحد بها هو هو - على ما بين فى النمط الأول - منها تنبعث كيفياته المحسوسة .

واستدل على مباينتها بثلاث حجج : إنيتان ، ولمية .

الحجة الأولى : قوله : [و ر بما تبدلت الكيفية ، وانحفظت الصورة ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن] .

وهذا تبدل الكيفية الفعلية . أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ، وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ، وماثيته محفوظة ، وهي صورته النوعية .

فإذن المتبدلة غير المحفوظة في الأحوال.

وقول الفاضل الشارح: [النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ؛ ولا الهواء والأرض بعد زوال الميعان والجمود عنهما] .

إن حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم ، وإن قيد الحكم بحال بساطتها ، فمسلم ، وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ ، لأن استلزام الشيء كيفية ما ، حال البساطة ، لا يدل على استلزامه إياها حال التركيب .

وتلك الصورة - مع أنها محفوظة - فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف . والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف .

وتدك الصور مقومات للهيولى ، على ما علمت . والكيفيات أعراض . والأعراض - كائنة ما كانت - لواحق ؛ فلذلك لا تعد الصور من الأعراض .

وقول الشيخ : [وربما تبدلت الكيفية] .

يدل على أنه لم يحكم بذلك حكماً كليًّا شاملا للجميع في جميع الأحوال.

الحجة الثانية : وهي أعم من الأولى : قوله : [وتلك الصورة ، مع أنها محفوظة . فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف . والكيفيات المنبعثة عنها بالحلاف] .

وذلك لأن إنساناً لا يكون أشد إنسانية من آخر، وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر.
قال الفاضل الشارح: [الدليل على أن صورة لا تشتد ولا تضعف، أن القدر المعتبر
في التقوم، إن زال فقد بطل المقوم، ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة، بل بطلاناً لها،
وإن لم يزل، بل زال ما وراء ذلك، لم يكن الاشتداد في ذاته، بل في عوارضه].

م قال : [وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات ، لأن القدر المعتبر في نوعية الكيفية إن زال فقد بطلت الكيفية ؛ وإن لم يزل ، لم يكن الزائل معتبراً فبها .

فإن صبح الدليل، فقد بطلت إحدى المقدمتين؛ وإن لم يصح، فقد بطلت الآخرى] . وأقول: معنى الاشتداد، هو اعتبار المحل الواحد الثابت، إلى حال فيه غير قار، بتبدل نوعيته، إذا قيس ما يوجد منها في آن ما ، إلى ما يوجد في آن آخر، بحيث يكون ما يوجد في كل آن، متوسطاً ببن ما يوجد في آ نين يحيطان بذلك الآن، ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها، من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما.

ومعنى الضعف : هو ذلك المعنى بعينه . إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية .

علت العايه . فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم . ولا شك في أن مثل هذه الحال تكون عرضاً ، لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الحويات . (٣) وأيضًا فإن حركاتها بالطبع ، وسكوناتها بالطبع ، منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية .

(٤) وإذا امتزجت لم تفسد قواها ، وإلا فلا مزاج .

وأما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله ، وهو الصورة ، فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف ، لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم ، يكون هو هو في الحالتين ، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو ، وبين كونه هو ، ليس هو .

والحجة الثالثة : وهي أعم من الأوليين ، تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض ، بحسب الماهيات، وهي قوله : [وتلك الصور مقومات للهيولى، على ما علمت . والحكيفيات أعراض . والأعراض — كاثنة ما كانت – لواحق ؛ فلذلك لا تعد الصورة من الأعراض] .

(٣) أقول: قد ذكرنا فيما مر، أن الطبيعة هي مبدأ أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع، وذكر في هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة والضعيفة – التي يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات – منبعثة عن الصور النوعية.

فنبه ههنا على أن الصور النوعية هى الطبائع بعينها بالذات ، فهى باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات ، طبائع ؛ وباعتبار كونها مقومات للهيولى، صور ؛ وباعتبار كونها مبادئ المتغيرات في غيرها ، قوى .

(٤) أقول: قال الشيخ في الشفاء: [لكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا هذا ، مدهباً غريباً ، وقالوا: إن البسائط إذا امتزجت ، وانفعل بعضها عن بعض ، تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها ، فلا تكون لواحد منها صورته الحاصة . وليست حينئذ صورة واحدة ، فتصير لها هيولي واحدة ، وصورة واحدة] .

فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها .

ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات .

فقوله ههنا: [لم تفسد قواها].

إشارة إلى إبطال ذلك المذهب.

والحجة عليه أنه لا مزاج حينئذ ، بل هو فساد ما ؛ وكون ؛ لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

(٥) بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن

(a) يريد تحقيق ماهية المزاج ، فالعناصر إذا امتزجت أو تفاعلت ، فلا يمكن أن يفعل عن ذلك الآخر .

لأن الفعل إذا كان متقدماً على الانفعال ، صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه .

وإن كان متأخراً عنه ، صار المغلوب غالباً على غالبه .

و إن حصلا معاً ، كان الشيء الواحد غالباً ومغاوباً معاً ، عن شيء واحد . وكلها محال .

فإذن يفعل كل واحد مها بصورته ، وينفعل فى كيفيته ، ولا يمكن بالعكس ؛ لأن الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عها ؛ إذ المعلولات تابعة لعللها ، ولا ينعكس . بل إنما تكسر الصور ، وتنكسر الكيفيات ، وهناك تستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور ، حتى تحصل بينها كيفية متوسطة ، تستبرد بالقياس إلى حارها ، وتستسخن بالقياس إلى باردها .

وكذلك في الرطوبة واليبوسة.

ويتشابه الجميع فى تلك الكيفية .

فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج.

فقوله: [بل استحالت في كيفيتها] إشارة إلى حركة الأصطقسات في الكيفيات ؟ لأن الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل ، بل تتبدل . وعملها يستحيل فها .

وقوله: [المتضادة].

أي المتخالفة .

قال الفاضل الشارح: لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئبن في خاية الخلاف ، لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع ببن أسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الأول].

فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معاً .

وقوله: [متفاعلة فيها] أى الاستحالة تكون فى حال تفاعل الصور فى الكيفيات . وقوله: [حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطا ما] أى إذا كان الحارمثلا عشرة أجزاء ، والباردة خمسة أجزاء ، كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة ،

قواها ، متفاعلة فيها ، حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطاً ما ، في حد ما ، متشابه في أجزائها ، وهي المزاج ،

على نسبة الثلث والثلثين . فلا تكون الكيفية متوسطة على الإطلاق دائماً ، بل توسطاً ما .

قوله: [فى حد ما متشابه فى أجزائها] وفى بعض النسخ [متشابهة فى أجزائها] أى فى حد من الحدود التى لا تتناهى بين الأطراف. وذلك الحد يكون متشابها فى أجزاء الأسطقسات، أو الكيفية التى فى ذلك الحد تكون متشابهة ، فتكون حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى .

فهذا بيان ما في الكتاب.

وقال الفاضل الشارح: [أمر المزاج مبنى على إثبات الاستحالة . والشيخ لم يثبتها إلا في الحار والبارد] .

أقول: وجود المركبات المتشابهة الأجزاء . التي ليست في ميعان الهواء . وجمود الأرض . دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما ، وهي لا تحصل إلا بالاستحالة فيها .

وههنا بحث : وهو أن يقال : إنكم حكمتم – فيما مر – أن الصور إنما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية . وههنا جعلتم الصور فاعلة ، والكيفيات منفعلة ، فقد ناقضتم كلامكم بوجهين :

أحدهما : أنكم جعلتم الصور هنهنا فاعلة بذاتها . لا بتلك الكيفيات .

والثانى : أنكم جعلم الكيفيات الفعلية منفعلة .

والجواب : أنا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعلة ، بل المنفعلة هي المادة ، لكن الفعالها في تلك الكيفيات .

وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها . بذاتها . بل بتلك الكيفيات .

وبيان ذلك أن الصورة النارية ، مثلا ، هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها ، فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بداتها ، وانفعلت المادة عنها ، فحصلت الحرارة فى المادة شديدة . وإن امتزج الماء بها أثرت هى أيضاً بتوسطها حرارتها تلك ، فى مادة الماء الباردة ، بسبب الصورة المائية ، فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها ، كما ذكرنا فى الميل - سواء .

الفصل الرابع والعشرون وهم وتنبيه

(۱) ولعلك تقول: لا استحالة في الكيف وفي الصورة أيضاً ، ولم يسخن الماء في جوهره ، بل فشت فيه أجزاءً نارية داخلته . ولا ما يظن أنه برد ، بل فشت فيه أجزاء جماية مثلا .

ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة ، لفعلت فيها حرارة ، وفعلت فيها أيضاً صورة الماء في مادة النار مثل ذلك . حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة .

والدليل على أن الصورة إنما تفعل فى غير مادتها ، بتوسط الكيفية - أن الماء الحار الذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة ، كما تنفعل مادة الحار من البرودة ، وإن لم تكن هناك صورة مسخنة .

فَإِذَنَ ظَهِرَ أَنَ الفَاعِلَةَ هِي الصورة بتوسط الكيفية ، وأن المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية ، لا الكيفية .

(١) أقول: قد تبين ، مما مضى ، أن القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة ؛ فإن الكيفية المسهاة بالمزاج إنما تتحصل بعد استحالة الأركان ، وهو أيضاً مبنى على القول بالكون ، فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات ، لا تببط عن الأثير - كادر بل تتكون هناك .

وكان في المقدمتين من ينكرهما معا ، كانكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط ، فأنهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية، وفي الصورة ، ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شيء منها صرفا ، بل هي مختلطة من تلك الطبائع ، ومن سائر الطبائع النوعية . وإنما يسمى بالغالب الظاهر منها . ويعرض لحا عند الملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها ، فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه ، لا على أنه حدث ، بل على أنه برز. ويكمن فيها ما كان بارزا ، فيصير مغلوباً وغائباً ، بعد ما كان غالباً وظاهراً .

و بإزائهم قوم زعموا : أن الظاهر ليس على سبيل بروز ، بل على سبيل نفوذ من غيره فيه ، كالماء مثلا . فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار انجاورة له . (٢) فإن قلت ذلك ، فاعتبر حال المحكوك ، والمخلخل ؛ والمخضخض ، حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه .

(٣) واعتبر حال المسخن في مستخصف، وفي متخلخل:

والمدهبان متقاربان ؛ فإنهما يشتركان في أن الماء مثلا ، لم يستحل حاراً ، لكن الحار تخالطه .

ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء ، والثانى يرى أنها وردبت عليه من خارجه .

وإنما دعاهم إلى ذلك ، الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء ، وامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر . فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج ، اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين ؛ فإن القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما .

وقدم الرأى الأخير لأنه أشبه بالممكن ، فقرر أولاً مذهبهم ، وهو ظاهر ، ثم اشتغل بالتنبيه على فساده . واستدل على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات .

(٢) أقول: هذا أول استدلالاته ، وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيا يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن.

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة ، كخشبتين يابستين ؛ فإن المحكوكة منهما تحمى ، بل تحرق من غير تار ، وهو مما تغلب عليه الأرضية .

والمخلخل. هو الذي يجعل قوامه بالقسر ، رقيقاً متخلخلا ، كهواء الكير ، بإلحاح النفخ عليه ، ومنع الهواء الحار من الدخول إليه ؛ فإنه يتسخن لا محالة ؛ وذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل ، فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة أيضاً .

والمخضخض : هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحوك تحريكاً شديداً ، فإنه يتسخن أيضاً .

(٣) أقول : وهذا استدلال ثان ، وهو أن المائعين المتشابهين إذا سخنا في إنائين ، أحدهما مستخصف – أى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا – والثانى متخلخل – أى متخلخل في الوضع. بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة ، كالحزف ؛ فلو كان

هل يمنع الاستخصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه ، على نسبة قوامه ؟

(٤) وهل الامتلاء من مصموم مفدوم ، يمنع البلاغ فى التسخن لمنع الفشو » – إذا التسخن لمنع الفشو » – إذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به ، حتى يخلف مكانه فاش يعتد به ؟

(a) واعتبر حال القماقم الصياحة .

(٦) وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه ، والبارد من أجزائه

لا يصعد لثقله *

التسخن بنفوذ النار وفشوها في الماثع ، لوجب أن يتسخن الذي في المتخلخل ، قبل الآخر ، على نسبة القوامين ، لسهولة النفوذ فيه ، دون الآخر ، وليس الأمر كذلك .

(٤) صمام القارورة سدادها ، وفيدامها ما يوضع في فها .

وهذا استدلال ثالث ، وهو أن امتلاء الإناء المصموم ، يجب ـ على تقدير ذلك الملهب ـ أن يمنع عن التسخن ما فيه تسخناً بالغاً ، لامتناع دخول شيء يعتد به فيه ، إلا بعد خروج شيء عنه ؛ إذا التداخل محال ، وليس كذلك .

(٥) أقول : وهذا استدلال رابع ، وهو أن القمقمة ، إذا ملثت ماء ، وشد رأسها شدًّا محكماً ، ووضعت على نار قوية ، فإنها تنشق بعد صير ورة أكثر مائها ناراً ، وتصيح صيحة عظيمة هائلة ، تنفر عنها الدواب والبهائم . وهي من حيل المتحاربين .

فحدوث السخونة والنار داخلها ، مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها ، يدل على الاستحالة والكون معاً .

(٣) وهذا استدلال خامس ، وهو أن الجمد يبرد ما يوضع فوقه . والأجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ، ولا قاسر هناك . فإذن هي الاستحالة .

الفصل الخامس والعشرون وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة ، من غير تولد سخونة ولا نارية .

(٢) فهل يسمعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغَضَى فيها ، مخلفة لبقية منها ، فاشية في ظاهر وقول الفاضل الشارح: [إن الجسم البارد بالطبع ، إذا وضع فوق الجمد ، فلعله

(١) هذا هو المذهب الآخر ، القائل بالكمون والبروز . وإنما اقتصر على الحك والخضخضة ؛ لأن كمون النار فها يغلب عليه أن يكون باردا بالطبع . أغرب .

يتبرد بالطبع] مردود ؛ لأنه يقتضي أن يتبرد مثله ، من غير وضع على الحمد ، مثل تبرده.

وقال الفاضل الشارح: [وذلك لأن لهم أن يقولوا: الهواء حار بالطبع ، وتأثير الحلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الأرض والماء ، حتى تظهر كيفيته . ولا تلزم على ذلك استحالة].

(٢) نبه على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضى ، منها ما ينفصل — ويبتى فى ظاهر جمرها وباطنها ما يبتى — لا يمكن أن تكرن موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها .

وكذلك النارية الفاشية فى الزجاج الذائب ، لو كانت قبل ذلك فى الزجاج موجودة لكانت مبصرة ، كما كانت بعد البروز مبصرة ، إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ، والإحساس بما فى باطنه .

بل لو لم تكن فى الغضى إلا النارية الباقية بعد التجمر ، لامتنع انتصديق بوجودها بالفعل فيه ، وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ، ولا يدرك باللمس والنظر ، فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتغال مع هذه الباقية . والمراد من قوله : [ثم الكلام بعد هذا طويل] .

الجمر وباطنه ، وتحس فاشية فى جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر . فلو لم يكن فى الخشبة من النارية إلا الباقى فيه عند التجمر ، لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه كمونًا لا يبرزه رضٌ ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر ، فكيف ولو كان هناك كمون وبروز ، لكان أكثر الكامن برز ، وفارق .

ثم الكلام بعد هذا طويل .

الفصل السادس والعشرون نكتة

(١) اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها ، إنما يكون

أن لإبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، وذكر ما يرد عليهم من سائر الرجوه بالتفصيل ، بيانات كثيرة ، لكن لما كان فيها أوردناه كفاية ، كان الكلام فيها بعد ذلك يقتضى تطويلا .

واعترض الفاضل الشارح: 1 بأن حرارة الأدوية الحارة كالفرفيون، إنما تكرن لكثرة الأجزاء النارية التي فيها ، مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض ، فلم لا يجوز أن يكون ههنا مثله ؟

فإن قيل : ليس فيها أجزاء نارية ، لكن تستخن بدن الحي عند انفعاله عنها بالخاصية ؛ كان قولا بأنها تسخن بالخاصية ، لا بالكيفية ، وهذا خلاف ما قالته الأطباء].

والجواب : أن الأجزاء النارية التي في الفرفيون إنما لا تظهر للجس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ، فإن قالوا بمثله ، ناقضوا مذهبهم ، وإلا لزمهم ما مر .

(١) أقول : يريد بيان أن النار المرثية ليست ببسيطة ، والبسيط شفاف لا لون له .

ذلك لها ، إذا علقت شيئًا أرضيًا ينفعل بالضوء عنها ، وكذلك أصول الشعل .

وحيث النار قوية ، هي شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر .

(٢) وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره ، أكثر من حجم الشفاف ، حتى لا يكون لقائل أن يقول : إن الشفيف للانتشار ، وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستخصفة النار .

فالمراد باستضاءة النار، شعلتها . وقيدها بقوله : [الساترة لما و راءها] .

ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية .

ثم ذكر علة كونها مستضيئة ، وهو انفعال الأجواء الأرضية عنها بالضوء ، فنبه بذلك على أن النار الصرفة شفافة ، لعدم ما يقبل الضوء عنها .

ثم استدل على ذلك أيضاً بأن النار القوية المتمكنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضية ، كما في أصول الشعل. وحيث تكون النار قوية من شائر أجزائها ، إنما تكون شفافة ينفذ البصر فيها ، عديمة الظل ، غير ساترة لما وراءها.

> ثم قال: [ويقع لما فوقها ظل]. أي لرأس الشعلة.

(٢) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده ، وهو أن يقال : لعل الشفيف وعدم الظل في أصول الشعل ، كانا لا نتشار أجزاء النارية وتفرقها هناك . وعدم الشفيف والظل فيا فوقه ؛ لاكتنازها واجتماعها ؛ وذلك لأن شكل الشعلة يكون في الأكثر عروطاً صنوبرياً ، فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط ، وتجتمع في رأسه .

وأجاب بأنه ربما لا يكون شكله كذلك ، بل كان بالعكس ، فكان انفراج رأس الشعلة وتحجمه ... أى عظمه وانتشاره ... أكثر من حجم الشفاف الذى هو أصلها . وينع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الأصل دون الرأس .

- (٣) فبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء.
- (٤) وإذا استحالت إليها النار المركبة ، التي تكون منها الشهب ، استحالة تامة ، شفت ، فظن أنها طَفِئت .
 - (٥) ولعل ذلك من أسباب طفوتها أحيانًا عندنا .
- (٦) والأشبه أن أكثر السبب فى ذلك عندنا ، استحالة النارية هواء ، وانقصال الكثافة الأرضية دخانًا ، الذى كلما قويت النار قل ، لأنها تكون أقدر على إحالة الأرضية باليام نارًا ، فلم يبق ما يكون دخانًا بقاءه فى النار الضعيفة .

⁽٣) فهذا هو النتيجة/لما مضي.

⁽٤) أقول: المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة - أعنى الدخان المرتفع من الأرض - إنما يعلو البخار ؟ لأن اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية ، وأشد إفراطاً فيها للذلك . فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل ، لبعده عن مجاورة الماء والأرض ، ومخالطة أبخرتهما ، وقر به من الأثير ؛ اشتعل طرفه العالى أولا ، ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره ، فرقى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر ، وهو المسمى بالشهاب.

فإذا استحالت الأجزاء الأرضية ناراً صرفة ، صارت غير مرثية لعدم الاستضاءة ، فظن أنها طفئت ؛ فليس ذلك بطفوء .

⁽ ٥) أقول : وهو كما إذا ألقينا شيحة فى تنور مثلا ، مشتعل مسعر ، صارت النار فيه شفافة لقوتها ، فإن الشيحة تشتعل ثم تنطنيء .

⁽٦) أقول: وذلك لأن النار عندنا تكون في الأكثر ضعيفة ، لإحاطة أضدادها بها ، فتستحيل هواء ، وتنفصل الأرضية عنها دخاناً ، ثم بين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها وضعفها .

(٧) وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ،
 ومناسبة بحسب الجنس .

الفصل السابع والعشر ون تنبيه

(۱) أنظر إلى حكمة الصانع ، بدأ فخلق أصولاً ، ثم خلق منها أمزجة شتى ، وأعد كل مزاج لنوع ، وجعل إخراج (۷) أقول: الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج ، وانجر إلى أبطال المذاهب الخالفة لذلك .

وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ، ويناسبه من حيث تعلقه بالمناصر التي هي أصول التركيب والمزاج ؛ فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع . وكان الأصوب أن يقول :

[وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ، ومناسبة بحسب المادة] .

والغرض من إيراد هذه النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر ، غير مرئية ، هو لبساطتها .

(١) أقول: الشيخ قد لاحظ ف هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبى نصرالفارابى ؛ فإنه قال في المختصر الموسوم بـ [عيون المسائل] :

بهذه العبارة: [حكمة البارى تعالى فى الغاية ، لأنه خلق الأصول ، وأظهر منها الأمزجة المختلفة ؛ وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ؛ وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال ، سبب كل نوع كان أبعد عن الاعتدال ؛ وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر ، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة] .

فالأصول هي الأسطقسات الأربعة ، وإخراج الأمزجة عن الاعتدال هومزاج أقرب المعادن إلى العناصر .

الأمرجة عن الاعتدال ، لإخراج الأنواع عن الكمال ؛ وجعل

وإنما قال : [أقربها من الاعتدال الممكن] .

لأن الاعتدال الحقيق عنده ليس بموجود .

وفى قوله : [لتستوكره] .

استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس ، إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكره .

واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات، واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية ، نسبة مالها إلى مبدئها الواحد . وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها . فكلما كان الانكسار أتم ، كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه .

واعترض الفاضل الشارح: على قول الشيخ: [وأعد كل مزاج لنوع] .

[بأن كلمزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته ، لا بجعل غيره .

واستشهد بقوله فى النمط الخامس : « إن وجود الحدث بالفاعل ، وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس بفعل الفاعل ، بل لذاته » . .]

وأقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية . فإن فاعل اسواد . هو الذي فعله لوناً .

وأما قولم : تلك الصفات له لذاته . لا بفعل فاعل ، فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل الشيء . بل إنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء : وليست بفعل فاعل مباين لهما ؛ فإن بعض الصفات محاجة معهما إلى غيرهما .

واعترض أيضاً على قوله : [وأقربها من الاعتدال المكن مزاج الإنسان] .

[بأن مباحث الطبيعة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع ، وأخرجها عن الاعتدال القلب ، فكان ينبغى أن تتعلق النفس بتلك الجلدة ، لا بالقلب] .

وأقول: كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء: لا يقتضى كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق، فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال، لغلبة الجزأين الثقيلين علبها.

وأبضاً ليست الأعضاء عما تتعلق به النفس أولا.

أقربها من الاعتدال الممكن ، مزاج الإنسان ، لتستوكره نفسه الناطقة .

والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية - فضلا عن الإنسانية - ليس هو مزاج الأعضاء ، بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والحفيفة فيها من التساوى . فهي أول شيء تتعلق النفوس به .

ثم إن تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح، وإكمالها الشخصي والنوعي، أولا: إلى عضو يحصر تلك الأرواح، ويمنعها عن التفرق، هو القلب.

ثم إلى عضو : يغذيها ، هو الكبد. .

و إلى عَضِو : يعدها لأن تصير مبدأ للحس والحركة ، هو الدماغ .

ثم إلى سائر الأعضام: عضواً بعد أعضو ، بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهى إلى جلد الأنملة وغيره .

فيم بجميع ذلك ، التشخيص ، على التفصيل المذكور فى كتب الطب . فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ، ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

النمط الثالث في النفس الأرضية والساوية "

الفصل الأول

تنبيه

(١) ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحًا ، بل

* إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية ؛ لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعي .

أما الكمال الأول: فقد مربيانه.

وأما الجسم ههنا : فبمعنى الجنس ، لا المادة .

وأما الطبيعي: فما يقابل الصناعي.

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتتحصل النفس الأرضية ، متناولة للنفوس النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، هو أن نقول ـ بعد قولنا : لجسم طبيعى ـ آلي ، ذى حياة بالقوة .

ومعناه: كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها -- بتوسطها وغير توسطها -- ما يصدر من أفاعيل الحياة ، التي هي التغذى ، والنمو ، والتوليد ، والإدراك ، والحركة الإرادية ، والنطق .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتتحصل النفس السهاوية هو أن نقول – بعد قولنا : لجسم طبيعى – ذى إدراك وحركة تتبعان تعقلا كليًّا حاصلا بالفعل .

(١) أقول: يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية ، يأن الإنسان الكامل الإدراك ، وغير كامله ، الذي يختل إدراكه: إما بالحواس الظاهرة ، كالنائم ؛ وإما

وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن الشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر . حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا يعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيأة ، وفرض أنها على جملة من الوضع رالهيأة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاوها ، بل هي منفرجة

بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً ، كالسكران ؛ بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة ــ لا يغفل عن وجود ذاته .

ثم زاد إيضاحاً ، بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . وهو أن يتوهم أنه خلق ، أول خلقه ؛ حتى لا يكون له تذكر أصلا . واشترط كونه ، صحيح العقل، ليتنبه لذاته ؛ وكونه ، صحيح الهيأة ، لئلا يؤذيه مرض ، فيدرك حالا لذاته غير ذاته ؛ وكونه ، عيث لا يبصر أجزاءه ، لئلا يدرك جملة ، فيحكم بأنه هي ، و « لا تتلامس أعضاؤه » لئلا يحس بأعضائه ؛ بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق — بفتح الطاء ، وسكون اللام — أي غير محسوس بكيفية غريبة فيه ، من حر أو برد . يقال يوم طلق . وليلة طلقة ، إذا لم يكن فيه حر ولا قر ، ولا شيء يؤذي .

و إنما اشترط كون الهواء طلقاً ، لثلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً . فإن الإنسان في مثل الحالة المذكورة ، يغفل عن كل شيء ، كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسما ذا أبعاد ، وكحواسه وقواه ، وكالأشياء الحارجة عنه جميعاً ، إلا عن ثبوت ذاته فقط .

فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها . هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن

ومعلقة لحظة ما ، في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أنيَّتِها "

الفصل الثانى

تنبيه

(١) بماذا تدرك حينتذ ، وقبله ، وبعده ، ذاتك؟ وما المدرك من ذاتك ؟ أُترى المدرك منك أحد مشاعرك ؟ أم عقلك ، وقوة غير مشاعرك غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك بها تدرك ؟ أفهوسط تدرك ؟ أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر

مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم ، أو يثبت بحجة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح: [إن الشيخ لم يبن أن هذه القضية أولية ، أو برهانية ، ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تمحله في إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه إخبط كلها ، لا فائدة في الاشتغال بها .

(١) أقول: يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه ، لا بقوة غير نفسه ، ولا بتوسط شيء آخر. وذلك بالبحث عن المدرك عند الغرض المذكور ، بل فى جميع أحوال الإدراك ما هو؟ ، وكذلك المدرك.

وبدأ بالمدرك ، وقسمه إلى المشاعر الظاهرة ، وإلى الباطنة كالعقل وغيره .

وقسم الباطنة إلى :

ما يدرك بوسط . أو بغير وسط .

و إلى ما يدرك بنفسه ، أو بقوة شيء آخر غيره .

وبيَّن أن الإدراك في الفرض المذكور ، لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر، لأن المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره . فى ذلك - حينئذ - إلى وسط ، فإنه لا وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى ، وإلى وسط . فإنه لا وسط فبتى أن يكون عشاعرك ، أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر •

الفصل الثالث

تنبيه

(۱) أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك؟ لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه ، وتبدل عليك ، كنت أنت أنت أنت . أو هو ما تدركه بلمسك أيضًا ، وليس أيضًا إلا من ظواهر أعضائك؟ لا ؛ فإن حالها ما سلف . ومع ذلك

فبقى أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة ، أو الباطنة ، بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

⁽١) أقول: يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرك وقسمه إلى أن يكون:

إما محسوساً .

أو غير محسوس .

وإن كان محسوساً ، فهو إما :

[.] جزء من البدن .

أو كله .

وإن كان جزءا ، فهو إما : شيء من ظواهر أعضائه .

فقد كنا في الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها ، فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضوا من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ويخي عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هو جملة . وذلك ظاهر لك مما تحتحنه من نفسك ، ومما نبهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي عداد ما تدركه حسّا بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره .

أو شيء من بواطنها .

وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن ، بوجهين :

والثانى : أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس ، وهو فى الفرض المذكور كان عافلاً عن الحواس ، وعما تدركه الحواس ، مع أنه مدرك لذاته .

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة ، بأنها لا تدرك إلا بالتشريح ، وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح ، وعما يوجبه التشريح .

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن ، بأنه حين يمتحن نفسه ، يجد نفسه مدركاً لذاته ، غافلا عن تفاصيل أعضائه ؛ و بأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب . وكان الإنسان في الفرض المدكور غافلا عما يغايره .

الفصل الرابع وشنبيه

(١) ولعليك تقول: إنما أثبت ذاتى بوسط من فعلى ، فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور ، أو

فظهر أن المدرك هو شيء غبر أجزاء البدن جملة وفرادى ، التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك ، لكونها غبر ضرورية الإدراك في كونه مدركاً لذاته .

وظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحسوس . ولا ما يشبه المحسوس ؛ مما سنذكره ، يعنى المتخيل والموهوم .

(١) أقول : إثبات الأشياء التي يخني وجودها . قد يكون بعللها . كما في برهان لمي . وقد يكون بمعاولاتها . كما في الدليل .

ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله . فإن وجوده له . أُضْهر من وجود علله . فإن ذهب فعساه أذ يذهب إلى إثباته بمعلولاته . التي هي أفعاله وآ ثاره . فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآ ثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين :

وجه خاص بهذا الموضع : وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله . مع إدراك ذاته .

ووجه عام : وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما ، من غبر اختصاص بفاعله ، فهو لا يدرك إلا على فاعل ما ، غبر معين - ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معبن هو ذاته .

و إن أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعبن . فالفاعل المعبن يكون معلوماً قبله . و لا أقل من أن يكون معلوماً معه . فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه .

و بالحملة الاستدلال بالفعل على الفاعل ، استدلال ناقص . إلا يتأدى إلى معرفة ذات الفاعل ما هو .

حركة أو غير ذلك. فني اعتبارنا الفرضَ المذكور جعلناك

وأما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلك إن أثبته فعلا مطلقا فيجب أن تثبت به فاعلًا مطلقًا لا خاصًا ، هو ذاتك بعينها .

وإن أثبته فعلًا لك ، فلم تثبت به ذاتك ، بلذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك ؛ فهو مثبّت فى الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به.

فذاتك مثبتة لا به د .

فإذن إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال.

والفاضل الشارح : نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل ، ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضاءه ، فقال :

[[] الإنسان عالم بثبوته . وإن كان غافلا عن جميع أعضائه . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاته مغايرة لأعضائه] .

وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه .

ثم عارضه : [بأن الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ، ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها . فكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك ، فهو عذر عن هذا الكلام] .

وأقول : ليت شعرى ما يريد بالنفس التي يقولون بها ؟ إن أراد به ذات الإنسان المدركة الحركة ، فلا مغايرة . وإن أراد بها شيئاً آخر ، فالشيخ لم يقل بها .

وينبغى أن يعلم أنْ هذا الرجل أعظم قدراً من أن بجهل أمثال هذا ، لكنه يتجاهل في كثبر من المواضع ، تقرباً إلى الجهال .

الفصل الخامس

(١) هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي

(١) يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج ، تصدر عنها الأفاعيل المنسوبة إليه ، من مأخذ آخر ، وهو الوجه الذي تثبت به صور ساثر الأنواع وقواها . فنقول ـ قبل الخوض فيه ـ :

إن صور المركبات تقومٌ موادها ، وتجعلها شيئاً ما غير المواد . فهي من حيث هي كذلك . مبادئ لفصول منوعة .

ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة ، هي قوى وطبائع .

فن الأفعال الصادرة عنها: حفظ موادها المجتمعة من الأسطقسات المتضادة، بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة.

والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر ، معدنية .

ومها: الأفعال النباتية التي منها جمع أجزاء أخر من الاسطقسات ، وإضافتها إلى موادها . وصرفها في وجوه التغذية والإنماء والتوليد .

والصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال ، مع الحفظ المذكور ، نفس نباتية .

ومنها الأفعال الحيوانية ؛ التي هي الحس والحركة .

والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان، مع الأفعال النباتية والحفظ المدكور، نفس حيوانية .

وأما النفس الإنسانية : فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلها ، مع النطق وما يتبعه .

فالشيخ يريد في هذا الفصل ، أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانية . من حيث هي نفس ، أو صورة ما ، لا من حيث هي ذاتها المبركة لنفسها ، فإنها من حيث هي تلك . لا يمكن أن تثبت بأفعالها ، على ما مضي .

وبدأ بأظهر الأفعال المذكورة . وهي الحركة الإرادية والحس .

لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرًا حال حركته في جهة حركته ، بل في نفس حركته .

فاستدل بالحركات الإرادية المختلفة أولا ، وذلك لأنها مبدأ .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسمية الإنسان ، لأنها موجودة لغير الإنسان ، كالعناصر والجمادات .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج ، لأن المزاج يقتضى حركة المركب ، إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه ، إما مطلقاً ،أو بحسب الاجتماع ، أوسكونه في مكان اتفق حدوثه فيه ، على ما تقرر .

وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة ، فى جهات مختلفة ، لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة ، بل هو مما يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته ، فى جهة الحركة ، كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق ، ومزاج بدنه — لغلبة الثقيلين فيه — يقتضى السفل . بل فى نفس حركته ، كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض ، ومزاجه يقتضى مكونه عليها لثقله .

- والفاضل الشارح: فسر حال الحركة فى قوله: 7 بمانعه كثيراً حال حركته فى جهة حركته].

بالسرعة والبطء ، فقال : [وذلك فى وقت الإعياء ؛ فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة ، كالإنسان إذا أراد رقع تقدمه ، فجهة الحركة الإرادية هى الفوق ، وعند الإعياء ، لا تكون تلك الحركة سريعة] .

أقول: والأظهر أنه يريد بحال الجركة ، وقت الممانعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة ، بأن يقصد الإنسان جهة ، والمزاج أخرى ، فإذن ذلك لا يكون إلا فى حال الحركة ، كما ذكرناه .

وفسر أيضاً قوله : [بل في نفس حركته] .

بالرعشة ، قال : [لأن النفس تحركها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، فتتركب الحركة منهما] .

أقول: الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط ، بل من كل حركة في جهة

- (۲) وكذلك يدرك بغير جسميته ، وبغير مزاج جسميته ، الذى يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد ، فكيف يلمس به ه
- (٣) ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الإنفكاك إنما يجرها على الالتئام والامتزاج ، قوةٌ غير ما يتبع التئآمها ،

تريدها النفس ، ومن حركة فى مقابل تلك الجهة ، تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس ؛ فإنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهة ، وعارضه مانع ، أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة ، كما فى الحجر الحابط ، إذا وتع على جسم صاب ، فرجع صاعداً .

وأيضاً عند تحريك النفس إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، لا تكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة ، تكون إما :

بأن تريدها النفس ، ولا يقصدها المزاج ، كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي. أو يقصدها المزاج ، ولا تريدها النفس ، كما في حال الهنوي .

- (٢) أقول: وهذا استدلال بالإدراك، فإنه أيضاً يقتضى مبدأ ، ولا بجوز أن يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ، ولا المزاج ، فإنه كيفية ما ، لا تتأثر عما يوافقها في النوع ، فيمنع المدرك عن إدراكه ، إذ الإدراك إنما يجصل بانفعال المدرك ، على ما سيظهر . ويستحيل عما يخالفها ، فلا تبقى معه موجودة ، فكيف يلمس المدرك بها ، وهي غير موجودة ؟
 - (٣) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه ، و بقائه . على وجود النفس .

وهو أن المزاج — كما مر — إنما يحدث بهن اسطقسات متضادة متنازعة إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها . فهو محتاج أولا :

إلى شيء بجمعها بالقسر ، حتى تمتزج وتلتم بعد الاجتماع ، ثم تتفاعل ؛ فيحدث بعد ذلك ، المزاجُ .

وإلى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً ، وإلا تفرقت بحسب طبائعها ، فانعدم المزاج .

من المزاج وكيف ، وعلة الالتشآم وحافظه ، قبل الالتشام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟

وهذا الالتشام كلما يلحق الجامع الحافظ وَهَنَ ، أو عَدَمُ ، يتداعى إلى الانفكاك .

(٤) فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج،

فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ :

أحدهما: سبب وجوده .

والثانى : سبب بقائه .

وهما متقدمان على الالتئام ، المتقدم على المزاج.

وهذا هو المراد من قوله: [وكيف، وعلة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟] أى وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود . فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقى ، الذى هو بعد الالتئام ؟

وهذا الالتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن". بالأمراض المنهكة مثلا ؛ أو عدم"، بالموت ؛ لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة .

وهذا استدلال مؤكد للذي قبله ، باعتبار المشاهدة .

فإذن هناك شيء هوالجامع والحافظ للمزاج: وهو الشيء الذي صار المركب به إنساناً .

(٤) هذه نتيجة لما تقدم . و إنما صرَّج بتسميته بالنفس ؛ لأن الاصطلاح وقع على أن مبدأ هذه الأفعال ، هو النفس .

و لما تبین كونه صورة ، وكان كل صورة جوهراً ، صرح بأنه جوهر ، فقال : [وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدغك ، ثم في بدنك].

وإنما كان تصرّقه في أجزاء البدن ، أقدم من تصرفه في البدن ؛ لأنه يتعلق ، أول تعلقه ، بالروح ، ثم بالأعضاء التي هي أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسية ، التي هي مبادئ الأفعال الحيواتية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرءوسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفاً في جميع البدن .

الإشارات والتنبيهات

شيء آخر لك أن تسميه بالنفس ، وهذا هو الجوهر الذي

و إنما اختار الشيخ من الأفعال المنسوية إلى النفس – للاستدلال المذكور – الحركة والإدراك ؛ لغرض يذكره في الفصل التالى لهذا الفصل .

ولم يذكر النطق ؛ لأن ماهيته غير بينة . إلى أن يبين .

وإنما ُدفع إلى الاستدلال بالمزاج ، لا بالقصد ، بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هي المزاج – على ما ذهب إليه بعض الناس – فذكر أن المزاج نفسه يحتاج إلى النفس ، فكيف يكون هو النفس ؟

وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور . وهو أن يقال :

إنكم قلتم : إن المركبات إنما تستعدلقبول صورها من مبدَّها، بحسب أمزجتها المختلفة. ويجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور .

والآن تقولون : إن النفس التي هي صورة للحيوان . جامعة لاسطقساته . والجامعة للاسطقسات بجب أن تكون متقدمة على المزاج .

وهذا تناقض .

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك : بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ، ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس . ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له ، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

- وقال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل « المسعودي »:

[واعلم أن الجامع لتلك العناصر ، غير الحافظ لذلك الاجتماع .

و لما كتب « بهمينيار » إلى الشيخ وطالبه بالحجة على « أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها » فقال الشيخ : «كيف أبرهن على ما ليس ؟ فإن الحامم لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع أولا ، القوة المصورة لذلك البدن ، ثم نفسه الناطقة » . .]

ثم قال : [وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الأحوال - بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين .

و بالجملة : فإن تلك المادة تبقى فى تصرف المتصورة . إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ، فحينئذ توجد النفس] .

يتصرف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك "

فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

وقال الشيخ في الفصل الثالث ، من المقالة الأولى ، من علم النفس ، في الشفاء :

[فالنفس التي لكل حيوان ، هي جامعة اسطقسات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها ، على نحو تصلح معه أن تكون بدناً لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي] .

فقول الشيخ في الشفاء والإشارات ، يخالف ما ذهب إليه إلفاضل الشارح ههنا، وما نقله عن الشيخ في رسالته .

وأيضاً إن كانت نفس الأم ، مدبرة للمزاج ، فكيف فوضت التدبير بعد مدة ، إلى الناطقة ؟ وإنما يجرى أمثال هذا ، بين فاعلين غير طبيعيين بإرادات متجددة .

و إن كانت القوة المصورة ، مدبرة ؛ والمصورة من القوى الحادمة للنفس ، التى تكون عنزلة آلات لها ، فكيف خدمت المصورة ، قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها ؟ وكيف فعلت بداتها ؟ فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل ، من غير مستعمل إياها .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره: هو أن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً ، وتفرز منها بالقوة المولدة ، مادة المني ، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصير ورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منيا. وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني ، كالصورة المعدنية .

ثم إن المنى يتزايد كمالا فى الرحم ، بحسب استعدادات تكتسبها هناك ؛ إلى أن يصير مستعداً القبول نفس أكل يصدر عنها مع حفظ المادة ، الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء، فتضيفها إلى تلك المادة ، فتنميها ، وتتكامل المادة بتربيتها إياها ، فتصير تلك المصورة مصدراً ، مع حاكان يصدر عنها لهذه الأفاعيل .

وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل تصدر عنها ، مع جميع ما تقدم ، الأفعال الحيوانية أيضاً .

فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً ، فيتم البدن ، ويتكامل ، إلى أن يصير مستعدًّا لقبول نفس ناطقة ، أو يصدر عنها مع جميع ما تقدم ، النطق ، وتبقى مدبرة في البدن ، إلى أن يحل الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة ، بحرارة

الفصل السادس إشمارة

(١) فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق.

تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ، ثم تشتد ، فإن الفحم — بتلك الحرارة — يستعد لأن يتجمر ، وبالتجمر يستعد لأن يشتعل نارآ شبيهة بالنار المجاورة .

فبدأ الحرارة النارية الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة . واشتدادُها كمبدأ الأفعال النباتية . وتجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانية . واشتعالها ناراً ، كالناطقة .

وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة .

فجميع هذه القوى كشىء واحد . متوجه من حد ما من النقصان . إلى حد ما من الكمال .

واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة . فهى على اختلاف مراتبها . نفس لبدن المولود .

وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الأبوين. وهو غير حافظها . والجامع للأجزاء المضافة إليها ، إلى أن يتم البدن . وإلى آخر العمر ، والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

وقول الشيخ [إنهما واحد] بهذا الاعتبار .

وقوله : [إن الجامع غير الحافظ] بالاعتبار الأول .

و بالحملة فالغرض ههنا على التقديرين – أعنى أن يكون الحامع والحافظ ، شيئين ، أو شيئاً واحداً – حاصل ؛ لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر ، هو النفس . سواء كانت نفس ذلك البدن . أو نفساً أخرى .

(١) يريد بيان أن الجوهر الذي أثبته في الفصل المتقدم ، بالحركة ، والإدراك، وحفظ المزاج ، هو شيء واحد بعينه . وهو تلك الذات المدركة لنفسها ، المذكورة في الفصول المتقدمة .

ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ، ويبين أن كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب

(٢) وله فروع من قوى منبشة في أعضائك.

(٣) فإذا أحسست بشيء من أعضائك شبئًا، أو تخيلت أو اشتهيت ، أو غضبت ؛ ألقت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع ، هيأة فيه ٤ حتى تفعل بالتكرار إذعانًا ما ، بل ذلك الارتباط ، فقال : [فهذا الجوهر فيك واحد] . وذلك لأن الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان ، هو الذي يدرك فيه ، وذلك بديهي . وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم ، تداعى بدنه إلى الانفكاك ، وذلك تجريبي .

ثم قال : [وهو أنت عند التحقيق] وذلك لأنك تعلم يقيناً أنك متحرك بإرادتك ، وتدرك بمشاعرك أو بعقلك ، وإن مزاجك يبتى ما دمت باقياً ، وأو عمرت مائة سنة ؛ ويزول عند حلول الأجل في سويعات ، فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال .

و إنما استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم ، بالحركة والإدراك ؛ دون الأفعال النباتية ؛ ليتبين لك أن تلك النفس هى أنت ؛ فإنك لا تشك فى صدور هذين الفعلين عنك . وتشك فى صدور الأفعال النباتية عنك ، إلى أن يتبين الله بنوع من البيان .

(٧) أقول : وذلك لأن النفس واحدة ، وقد تصدر عنها أفعال متقابلة ، كالشهوة لشيء ، والغضب على شيء ، والدفع لشيء ، والجذب لآخر .

وهى ، من حيث تكون مشتهية ، لا تكون غاضبة ؛ و بالعكس ، والاشتغال بأحدهما ، ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر .

فإذن هي مبدأ لأشياء متقابلة ، تصدر عنها بحسها الأفعال المتقابلة .

فتلك الأشياء _ من حيث هي مبادئ التغيرات _ قوى _ ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها ، بل تفعل إذا استعملتها النفس _ فروع لها ، بها ارتبطت بالبدن .

(٣) أقول: هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن ، وهو أن تحصل فى النفس هيأة ، بسبب هذه الأفعال التي ذكرها ، وهي كيفية من الكيفيات النفسانية ، وتسمى حالا ، ما دامت سريعة الزوال ، فإذا تكررت أذعنت النفس لحا ، فصارت النفس كل مرة أسهل تأثراً ، حتى تتمكن تلك الكيفية منها ، وتصير بطيئة الزوال ، فصارت ملكة ، وبالقياس إلى ذلك الفعل ، عادة وخلقاً .

عادةً وخلقًا ، عكنان من هذا الجوهر المدبر ، تمكن الملكات .

(٤) وكما يقع بالعكس ؛ فإنه كثيرًا ما يبتدئ ، فتعرض فيه هيأة ما ، عقلية ، فتنقل العلاقة من تلك الهيأة ، أثرًا إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء .

انظر ! إذك إذا استشعرت جانب الله عزوجل ، وفكرت في جبروته ، كيف يقشعر جلدك ، ويقف شعرك ؟

(٥) وهذه الانفعالات والمكات ، قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات ، لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة _ أسرع إلى التهتك والاستشاطة غضبًا ، من نفس بعض *

⁽ ٤) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس ، وهو ظاهر .

ومعنى قوله : [يقف الشعر] هو أن يقوم من الفزع والخشية .

⁽ ٥) أقول : هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة للشدة والضعف . ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات ؛ وذلك لاختلاف أحوال أنفسهم وأمزجتهم .

الفصل السابع إشارة

(۱) إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ، يشاهدها ما به يدرك.

و بحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والرذلة. فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعداداً للغضب. و بعضهم للشهوة ، وكذلك في سائرها .

(١) لما فرغ من إثبات النفس . أراد أن يبين أحوال قواها . وهي :

إما مدركة.

وإما محركة .

فبدأ بالمدركة ، وذكر أولا معنى الإدراك في هذا الفصل.

قال الفاضل الشارح: [إنما قدم الإدراك ؛ لأن الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب ، أو مهروب عنه ، فهى متأخرة عن الشعور : ولأجل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين _ إلى تجويز خلو بعض الحيوانات ؛ كالأصداف ، والإسفنجات؛ عن تلك الحركة] .

أقول: ويمكن أيضاً أن يقال: إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك الأجل الحركة ، حتى يتحرك إلى ملائم وغير ملائم ، ولذلك لم يكن النبات مدركاً . .

والحق : أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة، والذلك جعلا مبدأى فصلين متساويين في الرتبة للحيوان .

بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها ؛ لأنه قد يكون مطلوباً لذاته ، كما في الإنسان . والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها .

و بعد ما تقدم فنقول :

الشيء المدرك:

إما أن يكون مادياً.

أو لا يكون .

فإن كان ماديًا ، فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقته الحارجية، انتزاعاً على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل.

فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج

وإن كان مفارقاً ، فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .

فقوله : [وهو أن تكون حقيقة متمثلة] متناول للأمرين ، يقال تمثل كذا عند كذا ، إذا حضر منتصباً عنده بنفسه ، أو بمثاله .

والإدراك تعرض له إضافتان :

إحداهما : إلى ذي الإدراك .

والثانية : إلى الشيء المدرك.

ولاً جل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء ، وهو المدرك ، وإلى إيراد ذكر الإدراك ، وهو قوله : [عند المدرك] .

ولأجل عروض هذه الإضافة ، كان المدرك والمدرك أيضاً متضايفين .

والإدراك ينقسم:

الى إدراك بآلة:

وإلى إدراك بغير آلة ، بل بذات المدرك .

وللتنبيه على القسمين : قيد التعريف بقوله : [يشاهدها ما به يدرك] .

وعلى قوله: [يشاهدها]. بحث ، وهو أن يقال: المشاهدة نوع من الإدراك ، أخذه في بيان تعنى الإدراك.

فإن قيل : إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط. قيل: الحضور غير كاف ؛ فإن الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس إليه ، لا يكون مدركاً .

والجواب: أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط ، بل كونه حاضراً عند المدرك ، فإن المدرك هو حاضراً عند المدرك ، لخضوره عند الحس ، لا بأن يكون حاضراً مرتين ، فإن المدرك هو النفس ، ولكن بواسطة الحس .

وكلام الشيخ دال عليه .

وأعلم أن الحضور عند الحس ، ليس هو الحصول فى نفس الحس ، بل يجوز أن يكون أيضاً الحصول فى آلة للحس ، يتصل بها الحس ، كانت تلك الآلة محلا للحس ، أو لم تكن .

عن المدرك إذا أدرك ، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في

والأشياء المدركة تنقسم :

إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك.

و إلى ما يكون .

أما في الأول : فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ، هي نفس حقيقتها .

وأما في الثاني : فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الحارج ، بل هي :

إما صورة منتزعة من الخارج ، إن كان الإدراك مستفاداً من خارج .

أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أولم تكن.

وعلى التقديرين ، فإدراك الحقيقة الحارجية ، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك .

واستدل على ذلك بقوله: [فإما أن تكون تلك الحقيقة] أى المتمثلة [نفس حقيقة الشيء الحارج عن المدرك ، إذا أدرك . . . أو تكون مثال حقيقته مرتسها فى ذات المدرك غير مباين له] .

وقدم إبطال القسم الأول ، على ذكر القسم الثانى ، فقال ، بعد ذكر القسم الأول . [فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجة ، مثل كثير من الأشكال الهندسية] مثلا : كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات [بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت فى الهندسة ، كما يفرض مثلا من الممتنعات ، ليتبين به الخلف ، فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق أصلا] إذ لا حقيقة لها فى الخارج .

ولما كانت مما تدرك ، علم أنها موجودة لا فى الخارج ، بل عند المدرك ، وفيها لايباينه . فبإبطال القسم الأول يتحقق الثانى ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وهو الباق] .

والمثال فى قوله : [أو يكون مثال حقيقته . . .] هو الصورة المنتزعة ؛ أو الصورة التى لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان فى الحارج ، لكان هو .

فهذا بيان ما قاله الشيخ :

واعلم : أن العلماء اختلفوا فى ماهية الإدراك اختلافاً عظياً ، وطولوا الكلام فيها ، لا لحفائها ، بل لشدة وضوحها . الأعيان الخارجية: مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل

فنهم : من جعل الإضافة العارضة للمدرك والمدرك ، نفس الإدراك ، ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين ، فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركاً ، وأن لا يكون إدراك ما ، جهلا البتة ، لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها .

ومنهم : من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف ، فلا ينبغى أن يعرف ، وهو الحق ، إلا أنهم لا يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها .

واعلم : أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك ، فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلا : إنها حال للمتحرك .

بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذى يشترك فيه : الإحساس ، والتخيل ، والتوهم ، والتعقل . وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف ، فإن الباحثين عن حقائق الأشياء ، كثيراً ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة ، المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها ، كالحركة مثلا ، ليتعرفوا حالها ، أهى بالتساوى فى تلك الأشياء ، أم بغير التساوى ، وكيفية نسبها إلى ما يتعلق بها .

وأيضاً ، فهيم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم : [النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة ، والمعقولات بذاتها] .

إن مدرك الجزئيات هي الآلة ، لا النفس ، وشنعوا عليهم بأنهم يقولون : [النفس لا تدرك الجزئيات] .

وطولوا الكلام في ذلك .

وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه ، لا على ماقالته الحكماء ، كما سيجيء بيانه في موضعه .

فن اعتراضات الفاضل الشارح : في هذا الموضع : [أن الصورة الذهنية : إن الم تكن مطابقة ، للخارج ، كانت جهلا .

وإن كانت مطابقة ، فلا بد من أمر في الخارج .

وحينئذ ، لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية ببن المدرك وبينه ، حتى يكون الإدراك إضافة .

كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ،

وبأن الصور المتخيلة ، لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها ، كما قاله أفلاطون، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا . وهذا و إن كان مستبعداً لكنه بالقياس إلى التزام أن صورة السماء في الذهن ، مساوية للسماء ، غير مستبعد] .

والجواب:

عن الأول : أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج ، وهي العلم ، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج ، وهي الجهل .

وأما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها ، لامتناع وجودها فى الخارج ، فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلا .

وعن الثانى : أن أفلاطون لم يذهب هو ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة فى الحارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب .

وأما القول بكون الصورة المدركة ، في جسم غائب عن المدرك ، فليس بمستبعد فقط ، بل إنما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة .

وليس كذلك القول بأن صورة السهاء المنطبعة فى آلة الإدراك ، مساوية للسهاء ، لاحتمال أن يكون الانطباع فى مادة الجنسم ، الذى هو آلة الإدراك ، أو فى القوة المدركة الحالة فيه ، اللذين للاحظ لهما فى الصغر والكبر ، من حيث ذاتاهما .

أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغرمقداراً من السماء ، وذلك غير قادح في المساواة . بحسب الصورة ؛ فإن الصغير والكبير من الإنسان ، متساويان في الصورة الإنسانية .

ولما لم يكن ذلك محالا ، فجرد الاستبعاد الذى ادعاه ، لا يقتضى بطلانه ، على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقاً . بل غاية ما فى الباب أنه يرد على القائلين بأن :

الإبصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية .

والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل .

ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا فى الموضعين المذكورين أيضاً ، على القائلين بالشعاع ؛ أو على من ذهب مذهب الشيخ ، أبى البركات ، فى القول بأن

مما لا يتحقق أصلا.

الصورة المتخيلة تنطبع في النفس.

ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب : الأوردنا التحقيق فيه ، لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف.

ومنها قوله : [إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية ، فإنما لزم فيما لا يكون موجوداً .

أما المحسوسات التي لا تدرك إلا إذا كانت موجودة ، فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة للمدرك ، إليها] .

والجواب : أن الإدراك معنى واحد ، إنما يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل ؛ فإذا دلت ماهيته في موضع على كونه أمراً غير مضاف عرضت له الإضافة ؛ علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أينها كان .

ومنها قوله: [حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة ، يقتضى صيرورتها مستديرة حارة] والجواب: أن الاستدارة :

إن كانت جزئية ، كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع ، فيصير الجزء الذي هو محلها ، مستديراً بها من حيث هو محلها – ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له ، مستديراً .

وإن كانت كلية ، لم تكن ذات وضع ، ولا تقتضى أن يصير محلها مستديراً .

وأما الحرارة ، فإنها لا تقتضى كون محلها حارًا ، إلا إذا كان الحال هي بعينها ، والمحل جسماً خالياً عن ضدها ، من شأنه أن ينفصل عنها .

ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها ، إذا حات جسماً ، أو قوة جسمانية ، أن تجعلها حارة، ، فضلا عن أن تجعل المدرك ، الذي يكون ذلك المحل آلة له ، حار ا .

والاعتراضات التي أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجرى مجرى هذه . والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه .

وأما احتجاجاته ، ـ بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة فى المدرك _ على أنه أمر وراء ذلك الحصول :

أو تكون مثال حقيقتِه مرتسماً في ذات المدرك ، غير مباين له.

فنها : قوله [لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط ، لكان الجسم الأسود مدركاً] .

والجواب : أن حصول الشيء للشيء ، يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة .

كحصول الجوهر ، للجوهر والعرض .

وحصول العرض ، للعرض والجوهر .

والصورة ، للمادة أو الجسم .

وعكسهما .

والحاضر لما حضر عنده .

وعكسه .

إلى غير ذلك .

و لما كان الحصول الإدراكي معلوماً ، ولم يكن المراد من هذا القول ، تعريفاً الإدراك، لم يتعرض لبيان الأقسام ، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول ، بأنه حصول صورة ما للمدرك ، لا لشيء على الإطلاق .

و لما لم يكن هذا الحصول ، بمعنى حصول العرض لموضوعه ، لم يجب أن يكون الأسود، ملوك السواد .

ومنها : قوله : [وأيضاً لوجب - أنا إذا تصورنا موجوداً لأيس بجسم ، ولا قائماً في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه - أن نقطع بكونه عالماً به] .

والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه :

إن كان على سبيل حلوله في الأجسام ، فهر جهل وسخف .

و إن كان على سبيل حلوله فى المجردات ، فهو معنى كونه عالما به ، ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة .

ومنها : قوله : [إنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه ، قد نتشكك في أنه هل يعلم ذاته ، وهل يعلم كونه فاعلا بغيره ، أم لا .

ويدل ذلك على أن كون الشيء عالماً بشيء ، مغاير لحصول ذلك الشيء له] .

والجواب أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأى وجه حصل لذاته ، وأن غيره

بأي وجه حصل له ، فإن معانى الحصول مختلفة .

فإذا حققنا تجرده ، وحققنا أن كون الشيء مجرداً ، قائماً بالذات ؛ يقتضى علمه بذاته و بصفاته - كما يجيء بيانه - لم نتشكك في ذلك .

ومنها: قوله : [إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون - فعلمنا بعلمنا بداتنا: إما أن يكون علمنا بداتنا ، وحينئد يكون أيضاً ، هو ذاتنا بعينه ، وهلم جرًا في التركيبات غير المتناهية .

وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا . ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا .

وهذا من اعتراضات « المسعودي » .

والجواب عنه: أن علمنا بذاتنا ، هو ذاتنا بالذات ، وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار . والشي الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ، ما دام المعتبر يعتبره .

وأما قوله : [حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين ، كإضافة الشيء إلى الشيء وأما قوله : وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالماً بنفسه] .

فالجواب: أن تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والإضافة ؛ فإن المعالج لنفسه : معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف فى الإيجاد ؛ لأنه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات . ومنها قوله : [الصورة تحصل فى الحيال ، أو فى الجليدية ، والإدراك يكون فى الحس المشترك ، أو فى ملتى العصبتين ، فلو كان نفس الحصول إدراكا ، لكانا معا] .

والجواب: ما مر ، وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ، بل حصولها في المدرك ، لحصولها في الآلة . وههنا الإدراك لا يحصل في الحس المشرك، ولا في ملتى العصبتين ، بل في النفس ، بواسطة هاتين الآلتين ، عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين ، أو غيرهما .

ومنهما : قوله : [إنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الحارج ، والقول بأنه مثاله وشبحه ، يقتضي الشك في الأوليات] .

والجواب : أن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه .

أما الأبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك.

الفصل الثامن

تنبيه

(۱) الشيء قد يكون محسوسًا ، عند ما يشاهد ؛ ثم يكون متخيلا ، عند غيبته ، بتمثل صورته في الباطن ، كزيد الدى أبصرته ، مثلا ، إذا غاب عنك فتخيلته .

وعدم القيبز بين المدرك والإدراك ، هو منشأ هذا الاعتراض .

و يجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه ، [وهو أن الإدراك . كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الحارج . والشعور بالمطابقة ، إنما يكون بعد الشعور بما في الحارج] .

وجوابه : أن المطابقة غير الشعور بها . وإنما اشترط فيه الأول ، دون الثاني .

فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ ، وأجوبتها . قد اقتصرنا علبها . إيثاراً للاختصار ؛ فإن فيها — وفى ما سيأتى من بعد — الكفاية لمن أخذت الفظاعة بيده ، كما قال الشيخ فى صدر الكتاب .

(١) لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة :

إحساس ، وتخيل ، وتوهم ، وتعقل ٠

فالإحساس : إدراك الثنىء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك ، على هيآت عضوصة به ، محسوسة ؛ من الآين ، والمتى ، والوضع ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك . وبعض ذلك لاينفك ذلك الشيء عن أمثاله فى الوجود الحارجي ، لايشاركه فيها غيره ، والتخيل : إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ، واكن في حالتي حضوره وغيبته . والتوهم : إدراك المعانى غير المحسوسة : من الكيفيات والإضافات . مخصوصة بالشيء الحزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل : إدراك الشيء من حيث هو هو فقط ؛ لا من حيث هو شيء آخر ، سواء

وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد ، مثلا ، معنى الإنسان الموجود أيضًا لغيره .

وهو عندما یکون محسوسًا یکون قد غشیته غواش غریبة عن ماهیته ، لو أزیلت عنه لم تورش کنه ماهیته ، مثل : أین ، ووضع ، وکیف ، ومقدار بعینه ، لو تُوهِم بَدَلَه غیره لم تورشری حقیقة ماهیة إنسانیته .

أخذ وحده ، أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة في التجريد :

الأول : مشر وط بثلاثة أشياء :

حضور المادة ، واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئيتًا .

والثانى : مجرد عن الشرط الأول .

والثالث : مجرد عن الأولين .

وَالْرَابِعِ : عن الجميع .

إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم من الاعتبار ، لأنه لايدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده، بل يدرك مايدركه بمشاركة الخيال، و بذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيناً، ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب، واعتبره في سائركتبه بالوجه الأول.

وكل طبيعة – كالإنسانية – إذا أخذت من حيث هي هي . صلحت لأن تقع على كثير بن ؛ ولأن لا تقع إلا على واحد، وإنما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها إليها ، لا تختلف هي باختلاف تلك المعانى ، ولا يلزمها شيء من تلك المعانى من حيث ماهمها فالمعنى الذي ينضاف إليها و يجعلها جزئياً شخصياً ، هو المادة أولا ؛ لأن زيداً لا يباين عمراً بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادى .

ثم ما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة ، كالأين والكيف وغيرهما ، ثانياً .

فالصور المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصاً ، مشروطاً بحضور المادة .

والخيالية منتزعة نزعاً أكثر ، لكنه غير تام .

والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة ، التي خلق منها ، لا يجرده عنها ؛ ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ؛ ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال .

والعقلية منتزعة نزعاً تامياً .

وعبارة الكتاب ظاهرة ، و إنما تمثل بالإبصار ؛ لأنه أظهر أنواع الإحساس.

والفاضل الشارح : فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولوازم الوجود والماهية .

أقول: ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضاً لا تكون عيث عكن أن تزول. وأيضاً لا تكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوساً فقط ، بل عند ما يكون معقولا أيضاً.

وقد أورد: في هذا الموضع سؤالا وهو: [أن الصورة العقلية من حيث حلوا في نفس جزئية حلول العرض في الموضع ، تكون جزئية ، ويكون تشخصها وعرضيها وحلوا في تلك النفس ومقارنها لصفات تلك النفس ، عوارض غريبة لا تنفك عنها .

وهذا يناقض قولم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .

وأيضاً: تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية الأشخاص الموجودة في الحارج ، قبل زيد وبعده .

فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ، ولا بمشترك فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص ، في نفسها مجردة عن اللواحق، فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم ، كلي مجرد ؛ لأن معلومه كذلك ؛ لأن العلم في ذاته كذلك] .

قال : [ولهذا السبب سهاه المتقدمون كليًّا تعويلا على فهم المتعلمين . والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ، ظنوا أن في العقل صورة كلية مجردة . وليس الأمر على ما ظنوه ، بل التحقيق على ما ذكرناه] .

الإشارات والتنبيهات

وأما الخيال الباطن فيخبله مع تلك العوارض ، لا يقدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعدّق بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها.

وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخشة ، مستثبتًا إياها كأنه عمِل بالمحسوس عملا جعله معقولا .

وأقول: الإنسانية التي في زيد ليست بعيبها التي في عمرو ، فالإنسانية المتناولة لهما معاً ، من حيث هي متناولة لهما ، ليست هي التي في كل واحد منهما ، ولا هي فيهما معاً ، لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها ، بل جزءاً منها ، فهي إنما تكون في العقل فقط ، وهي الإنسانية الكلية ؛ فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا ، جزئية ؛ ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس ، كلية .

ومعنى تعلقها: أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة ، التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ، ولأن لا تكون ، لو كانت في أية مادة سن مواد الأشخاص ، لحصل ذلك الشخص بعينه . أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد ، حصل في عقله تلك الصورة بعينها .

فهذا معنى اشتراكها .

وأما معنى : تجريدها ، فكؤن تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك ، منتزعة من اللواحق المادية الحارجية ، و إن كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة.

فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به فى شىء آخر ، ويدرك به شىء آخر ، وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه .

فإذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا ، هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في

(۲) وأما ما هو فى ذاته برى عن الشوائب المادية ، واللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته ، فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله

الحقيقة كلية ولا جزئية . وأما التي سهاها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك ، فلم يتعرض لها البتة .

والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة ، وهو أن الكليات لا توجد في الخارج .

(٢) أقول : الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلا ، ولا باللواحق الغريبة ، فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته ، لحوقاً غريباً ؛ لأنه مجرد عما يغاير ذاته ، بل إنما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته .

وهذا تصريح بأن لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة ؛ فذلك الشيء لايمكن أن يتكثر إلا بالماهية ، وهو معقول بذاته ؛ لأنه لا يحتاج إلى تجريد ؛ فإن لم يعقل ، كان ذلك من جهة القوة العاقلة ، لا من جهته ؛ لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ، ليصير معقولا ، بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمله بنفسها — كالفكر مثلا — لتصير عاقلة له

فالضمير فى قوله [بل لعله] يعود إلى العمل ، و يحتمل أن يعود إلى المعقول ؛ لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلا بذاته — كما سيجيء بيانه — وهو معنى قوله : [بل لعله فى جانب ما من شأنه أن يعقله] .

كأن الشيخ قسَّم الموجودات :

إلى ما من شأنه أن يكون عاقلا.

و إلى ما ليس من شأنه ذلك .

وقسمها أيضاً:

إلى ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته .

وإلى ما ليس من شأنه ذلك :

فأشار إلى أن ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته ، ليس بحسب القسمة الأولى ، من

ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله من جانب ما من شأنه أن

القسم الذى ليس من شأنه أن يكون عاقلا، بل هو من القسم الآخر أعنى عما من شأنه أن يكون عاقلا .

وإنما لم يحكم بذلك جزماً ؛ لأنه مما لم يبينه بعد ، وسيأتى بيانه .

وأورد الفاضل الشارع : شكًّا بعد أن ذكر أن المرالا من المادة ههنا هو المحل، سواء كان محسوساً ، كخشب السرير ، أو معقولا ، كالهيولى ، وسواء كان متقوماً بالحال ، كالهيولى ، أو مقوماً له ، كالموضوع .

وذلك الشك : أن المحل ماهية معقولة ، لا ينافى تعقلها تعقل الحال فيها ، فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب ، فقد عقلهما ؛ فإذن ليست هي بمانعة عن التعقل .

وأجاب : بأن التعقل إن كان حصولِ ماهية المعقول المعاقل، كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير ؛ لأن كل ما ليس في محل ، فلكونه قائماً بذاته ، تكون حقيقته حاصلة لذاته ، فهو معقول لذاته ، عاقل لذاته .

وكل ما يقوم بمحل ، لم تكن حقيقته حاصلة لذاته ، بل لغيره ، فلايكون هو عاقلا لذاته ، ويصير معقولا لغيره لعمل يعمله به ذلك الغير ، وهو الانتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغى ؛ فإن الجسم ليس فى محل وليس عاقلا لذاته ، والصورة المعقولة حالة فى محل ، وليست محتاجة إلى عمل بها لتصير معقولة .

والحق: أن المادة ههنا هي الهيولى لا غير ، فإنها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة ، أشخاصاً ذوات أوضاع ، وهي وجميع ما يحل فيها ، يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك ، وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا . ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ، وحينئذ يكون جميعها معقولا . وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا .

وأما كون الشيء عاقلا ، فهو يكون لقيامه بالذات ، بعد تجرده أيضاً في ذاته ، لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه .

الفصل التاسع إشارة

```
(١) لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الداركة
```

(١) أقول : لما فرغ من بيان أنواع الإدراكات ، شرع فى إثبات القوى المدركة وأحوالها ، وابتدأ بالحيوانية ، وهي تنقسم إلى :

ظاهرة ، وباطنة

أما الظاهرة ، فلكونها ظاهرة الوجود ، لم تكن محتاجة إلى الإثبات .

ولما كان بيان كيفية الإحساس بها ، يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب ، لم يتعرض له .

وأما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ، ولبناء ما سيأتى من أحوال النفس الناطقة عليها ، كانت مما يحتاج إلى تحقيقه ، فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان :

إثباتها ، وتغايرها ، والإشارة إلى مواضعها .

وهذه القوى تنقسم:

إلى مدركة ، وإلى معينة على الإدراك.

والمدركة :

إما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة ، وهو ما يسمى صوراً .

و إما لما لا يمكن ، وهو ما يسمى معانى :

والمعينة تعين :

إما بحفظ المدركات من غير تصرف ، ليتمكن المدرك من المعاودة إلى إدراكها.

وإما بالتصرف فيها.

والمعينة بالحفظ معينة:

إما لمدركة الصور.

وإما لمدركة المعانى .

فهذه خمس قوی :

من باطن ، أدنى شرح ، وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولًا ، فاسمع .

(٢) أليس قد تبصر القطر النازل خطًّا مستقيمًا؟ .

الأولى : مدركة الصور ، وتسمى حسًّا مشتركاً ؛ لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها .

والثانية : معينتها بالحفظ ، وتسمى خيالاً ومصورة .

والثالثة : المتصرفة في المدركات ، وتسمى متخيلة ، ومتفكرة ، باعتبارين .

والرابعة : مدركة المعانى ، وتسمى وهماً ومتوهمة .

والحامسة : معينها بالحفظ ، وتسمى حافظة وذاكرة .

و إنما سمى الحميع مدركة ؛ و إن كانت المدركة منها اثنتين فقط ؛ لأن الإدراكات الباطنة لا تنم إلا جميعها .

وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر ؛ فإن الترتيب التعليمي أن يرتقى بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس ، إلى ما هو أقرب إلى العقل.

(۲) أقول : هذا بيان إثبات « الحس المشترك » و « الحيال » . وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفرداً ، وعلى وجودهما معهما بالشركة :

أما الاستدلال على و الحس المشترك ، منفردا ، فهو قوله :

[أليس قد تبصر القطر النازل ... إلى قوله : إلها يؤدى البصر كالمشاهدة] .

والحاصل : أن الموجود في الحارج كنقطة ، والمرثى كخط ، والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما ، تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة ، والمقابلة إنما تحصل في آن يحيط به زمانان الاحصول لها فيهما ؛ لكون الحركة غير قارة .

فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبتى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية فى البصر ، فيه ، بعضها ببعض ؛ لم يكن اتصال ، فلم يُو خط .

فإذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصرى مشاهداً .

وأما قوله: [وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها] .

والنقطة الدائرة بسرعة خطًّا مستديرا ؟ كُلْهُ على سبيل المشاهدة ، لا على سبيل تخيل أو تذكر .

وأنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه صورة المُقابِل.

فإشارة إلى خاصة أخرى لهذه القوة ، وهي التي لأجلها لتُقبَّبَتْ ؛ « المشترك »؛ وإنما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها ، وسيورد الحجة على إثباتها .

واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال ، بأن قال :

[لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء ؛ بأن يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه ؛ فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق ، فتتصل التشكلات ويرى خطا . . . قال: وهذا أولى مما قالوه ؛ لأن القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة . . . ثم قال : و لم لا يحوز أن يكون ذلك في البصر ، والعلم بأن البصر لاترتسم

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر، والعلم بأن البصر لاترتسم فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهاني ، والتجربة لا تفيده] .

والجواب:

عن الأول: أن بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده ، يقتضى الحلاء ؟ فإن التشكل إنما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالحسم المتحرك فيه ؟ وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى إحاطة النهايات بالحلاء.

وعن الثانى : أن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة ، من القول بوجود قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته ، لأنه ، مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج ، قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون فى حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ :

[وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها] . فإشارة إلى الحيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح:

[واستدلوا على مغايرة الحيال للحس المشترك من وجهين : أحدهما : أن المدرك قابل ، والقابل يغاير الحافظ :

والمقابلُ النازلُ أو المستديرُ ، كالنقطة ، لا كالخط ، فقد بقى إذن فى بعض قواك هيأة ما ارتسم فيه أولًا ، واتصل بها هيأة الإبصار الحاضر ، فعندك قوة قِبَلَ البصر ، إليها يؤدى البصر ، كالمشاهدة ، رعندها تجتمع المحسوسات فتدركها .

لحجة : هي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

ولمثال : هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها .

والحجة ضعيفة ؛ ومع ذلك فإن الخيال الذي هو الحافظ.

يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها ، وأيضاً

إنها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة .

وبالنفس التي تفعل أفعالا مختلفة] .

وأقول: اجماع القبول والحفظ فى شىء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما ؛ فإنهم يجوزون اجماعهما فى صورة فيدل على مغايرة المصدرين .

والمعارضة بالحس المشرك والنفس ليست بشيء ؛ لأن الواحد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً، ثم يتكثر بقصد ثان، أوكانت وجوه الصدورات مختلفة ؛ فالصادر عن الحس المشرك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ، ثم يصير مستثبناً للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان ؛ وذلك لانقسام تلك الصور إليها .

وذلك كالإبصار الذى فعله إدراك اللون ، ثم إنه يصير مدركاً الضدين لكون اللون مشتملا عليهما .

وأما النفس فإنما يكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها .

قال : [والمثال أيضاً ضعيف ؛ لأنه ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة أخرى] .

وأقول: ليس الأمرَ على ما ظنه ، بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكماً جزئيًّا مناقضاً للحكم الكلى ، بأن كل ما يقبل شيئاً فهو يحفظه ؛ فإن ذلك يدل على مغايرة القوتبن بالضرورة .

وعندك قوة تحفظ مُثَلَ المحسوسات بعد الغيبوبة ، مجتمعة فيها .

وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا

قال:

[والوجه الثانى : أن استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان ، والنسيان ، يوجب تغاير القوتين ، فإن الاستحضار حصول الصورة فى القوتين ، والنسيان زوالها عنهما .

وهذا أيضاً ضعيف؛ لأن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر وراءه ، وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً ، والاستخضار موقوف على حصول ذلك الأمر .

وأيضاً القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان ، وتنسى .

فإن قلتم : حافظتها المقل الفعال؛ قلنا : فليكن هو حافظاً للحس المشترك أيضاً].

والجواب : عنه ما مر : وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة . والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ، وإن كانت حاصلة في الآلة . والعقل الفعال المعقولات فيه ، وامتناع تمثل المحسوسات فيه ، يصلح لأن يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة .

وأما قول الشيخ: [وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم]. فاستدلال مشترك على وجودهما معاً. وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلاً بقوة جمهانية:

وتقريره : أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من الحسوسات ؟ المن لا بدله حين تحكم على أبيض ما ، أنه ذو حلاوة ، من قوة يدرك البياض والحلاوة

الطعم ؛ وأن لصاحب هذا اللون ، هذا الطعم ؛ فإن القاضى بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعًا ، فهذه قوى .

معاً بها ، ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة ، نسبة واحدة .

وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع ؛ فإنها أيضاً لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع ؛ وإلا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح:

[بأنا نحكم على زيد بأنه إنسان ، وهو حكم بكلى على جزئى ، فالحاكم يجب أن يدركهما معا ، ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة للكليات ، مدركة للجزئيات] .

والجواب : أنها مدركة لهما ؛ ولكن لأحدهما بآلة ، وللآخر بغير آلة .

قال:

[والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك، علمي بالضرورة إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : بل هو « العقب » أو « الكعب » .

وإذا أبصرت شيئاً فلست مبصراً له مرتبن ،إحداهما بالعين والأخرى بالدماغ : والذي يدل على إبطال القول بالحيال ، أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضى : إما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد في جزء هو غاية في الصغر] .

وإلحواب:

عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الدوق ، وتخيل الدوق ، وتعلم أن تخيل اللوق ليس في عقبك .

وعن الثاني : أنه استبعاد محض ؛ وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية . .

(٣) وأيضًا فإن الحيوانات - ناطقها وغير ناطقها - تدرك في المحسوسات الجزئية ، معانى جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ؛ مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ؛ وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ؛ وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ؛ إدراكًا جزئيًّا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده .

فعندك قوة هذا شأنها ، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم ؛ قوة تحفظ، هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها ، غير الحافظة للصور .

أما الوهم : فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتأدً من الحواس إلبها ؛ كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة ، من أشخاص جزئية .

فإدراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها . وكونها مما لم يتأد من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك . و وجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأمن منه ، كالموت ؟ وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحافظة : فإثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى ، كما مر ، وما فى الكتاب ظاهر . وأما تحل الفاضل الشارح : [الصداقة التي بيني وبين ولدى ، كلية] .

فيجاب بأن يقال : هب أنها كلية واكن الكلى لا بد له من أشخاص جزئية ، وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية .

وأيضاً الاستثناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه ، جزئي مدرك بغير العقل ، وكلامنا في مثله .

⁽٣) أقول هذا بيان إثبات : الوهم ، والحافظة .

(٤) ولكل قوة من هذه القوى ، آلة جسمانية خاصة ، واسم خاص .

فالأولى : هي المسماة ب « الحس المشترك » ، و « بنطاسيا »

(٤) ذكر علماء التشريح :

أن الحامل لقوة الشم ، زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدى ، ناتئتان من مقدم الدماغ ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .

والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التي هي الأعصاب الناتئة من الدماغ . وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين .

والحامل لقوة الذوق، هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ، من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع ، هو القسم الأول من قسمى الزوج الحامس الذى منشؤه خلف الزوج الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الحزء المقدم من الدماغ .

والحامل لقوة اللمس ، ساثر الأعصاب ، وخصوصاً النخاعية .

فتبين من هذا:

أن مبدأ أعصاب الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ .

ومبدأ أعصاب اللمس ، هو الدماغ والنخاع ، الذي مبدؤه أيضاً الدماغ ، وأكثرها نخاعية .

فلأجل ذلك قال الشيخ :

[إن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس ، لا سيا في مقدم الدماغ].

ولم يقل مطلقاً: [في مقدم الدماغ] فإن الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة أنهار ، وكأن الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والحيال ، إلا أن ما في مقدم ذلك البطن ، بالحس المشترك أخص ، وما في مؤخره بالحيال أخص .

وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس ، لا سيما في مقدم الدماغ .

والثانية : المسماة ب « المصورة » و « الخيال » ، وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم ، لا سيما في الجانب الأخير . (٥) والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله ، لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط .

و إنما تتأدّى الإدراكات الحسية من الحواس ، بواسطة الأرواح الى فى الأعصاب ، إلى التى فى الأعصاب ، إلى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم .

والفاضل الشارح:

[فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة في الأعصاب إلى آلة الحس المشترك ، ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره].

والتأدية ههنا استعارة عن إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس ، محسوسة . و بواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مشكل َ جميع المحسوسات .

واتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات ، فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها ، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات ، بل هو لاتصال الأرواج بمبدأ واحد ، مجتمعة في موضع يعدها للإحساس .

وباقى كلام الشيخ ظاهر .

(o) قال الشيخ ف « الشفاء » في صفة القوة المسهاة ؛ « الوهم » :

[هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ، ولكن حكماً تخيليًّا مقر وناً بالجزئية وبالصورة الحسية ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية].

إلى ههنا حكاية قوله .

فكون الدماغ كله T لتها ، هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان .

(٦) وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن «الحس» ، والمعانى المدركة بـ«الوهم».

وتركب أيضًا الصور بالمعانى وتفصلها عنها ، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة .

وسلطانها في المجزء الأول من التجويف الأوسط. ، كأنها قوة ما له « الوهم » ، ويتوسط. الوهم للعقل .

واختصاص التجويف الأوسط بها ، لاستخدامها المتخيلة ، على ما سيجىء ، ولهذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة .

(٦) معناه واضح.

والمراد من الجدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ، ويتم بدلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضَلَ الشارح:

آ إن كان لهذه القوة إدراك ، كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك – مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل – بطل قولهم : القاضى على الشيئين لا بد أن يحضره المقضى عليهما .

وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها ، فإذن الوهم مدرك ومتصرف معا] .

والحواب:

عن الأول : أن هذه القوة ليست بمدركة ، وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما ، لا إدراكها لهما ؟ إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرّف فيه مدركاً .

وعن الثانى : أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرِّفاً من وجهين مختلفين : أحدهما : بحسب ذاته .

والآخر: بحسب آلة.

أو كلاهما بحسب آلتين . .

(٧) والباقية من القوى هي الذاكرة ، وسلطانها في حيز

(٧) هذه هي القوة الحامسة ، وهي حافظة للمعانى ، ومعينة للوهم بالحفظ ؛ ويسميها قوم ذاكرة ؛ فإن الذكر لا يتم إلا ً بها .

قال الفاضل الشارح:

[حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها ، فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة ، وجب أن تكون القوى ستيًا ، وهذا شيء ذكره في القانون] .

وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة :

[وههنا موضع نظر فلسفى فى أنه : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم ، قوة واحدة ؟ أم قوتان ؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب] .

فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقاً .

وقال في الشفاء:

[وهذه القوة _ يعنى الحافظة _ تسمى أيضاً متذكرة ، فتكون : حافظة لصانبا ما فها .

ومتذكرة ؛ لسرعة استعدادها لإثباتها والتصور بها ، مستعيدة إياها إذا فقدت ، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة إلى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر قوله وهذا يدل على أنها الذاكرة ولكن ياعتبار آخر] .

والحق أن الذكر ملاحظة المحقوظ ، فهو مركب من : إدراك شيء لشيء ، أدرك في وقت آخر ، وحفظ ، على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط .

والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر.

فإذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة ، بل هي مبدأ فعل يتركب من أفعال قوتين : مدركة ، وحافظة .

والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى : متصرفة ، ومدركة ، وحافظة . وهمنا بحث آخر : وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال فى الشفاء فى آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة ، من الكلام فى النفس :

الزوج الذي في التجويف الأَّخير ، وهو آلتها .

(٨) وإنما هُدى الناس إلى القضية بأن هذه هي الآلات،

[ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة ، وهي بعينها الحاكمة ؛ فتكون بدائها حاكمة ، وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة: فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ، ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها .

وأما الحافظة فهي قوة خزانها .

فهذه حكاية ألفاظه.

وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى] .

أقول : وقد قال الشيخ أيضاً قبل كلامه هذا متصلاً به :

[وهذه القوة المركبة بين الصورة ، والصورة ، وبين الصورة والمعنى، وبين العبي والمعنى ، هي كأنها القوة الوهمية بالموضع ، لا من حيث تحكم ، بل من حيث تعمل ؛ لتصل إلى الحكم، وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانى المعنى والصورة].

وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ؛ ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة ، لا تفعل فعلين مختلفين ؛ فإذن صدور فعلين مختلفين – هما الإدراك والتصرف – عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشهال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً، وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ ، فإذن ليس مراده من قوله :

[الوهمية : هي بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة] .

أن جميعها بالذات واحد ، وكيف والمتذكرة – التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل – لا شك في أنها الحازنة التي موضعها مؤخر الدماغ ، وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات ، بل مراد الشيخ من ذلك :

[أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيل ، والتفكر ، والتذكر ، والحفظ ، هو الوهم ، كما أن مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة].

ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية .

(^) أقول : هذا استدلال متعلق بالطب ، على كون هذه الأعضاء ، موضع هذه القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم ، إنما يميز هذه

أن الفساد إذا اختص بتجويف ، أو رث الآفة فيه .

(٩) ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ، أن يقدم الأقنص للجرماني ، ويوَّخر الأّقنص للروحاني ، ويقعد المتصرف

التميزات الحكيم .

فالقوي عند الأطباء ثلاث:

خيال: آلته البطن المقدم.

وفكر : آلته البطن الأوسط المسمى بالدودة .

وذكر: آلته البطن الأخير.

قال الفاضل الشارح:

[هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الأعضاء ؛ لأنها يحتمل أن تكون مفارقة ، أو قائمة بعضو آخر ؛ وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع ؛ لأنها آلاتها ؛ فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ].

وأقول: إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، ولم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء، أو بشيء آخر.

(9) أقول : هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية ؟ فإنها تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب ، وفيه تنبيه على العناية الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف .

وفى نسبة الأشباح العالية الحيالية إلى الجرم دون الجسم ، ونسبة المثل الوهمية إلى الروح دون التقس أو العقل ؟ استعارة لطيفة ، ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح:

[الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه ، على وجوب كون الحس المشترك والحيال هناك في حكمة الصانع مم أنه خطابى معير مستمر ، لأن السمع واللمس في مؤخر الرأس ، والذوق في وسطه ، فليس جعل الحس المشترك والحيال في مقد مه ، لكون الإبصار والشم هناك ، بأولى من أن يجعل في مؤخره ، مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر].

فيهما حكماً واسترجاعاً للمثل المنمحية عن الجانبين ، عند الوسط. ؛ عظمت قدرته .

وأقول: إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا ، أن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ ، لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك ، بكون الحس الظاهر هناك صريحاً ، بل ذكر فائدة الترتيب .

وأيضاً إن سلمنا أنه علل بذلك ، لكن في قول هذا الفاضل:

[إن السمع في مؤخر الدماغ] .

نظر ؟ لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة ، من الفن الثامن في الحيوان ، من الشفاء ، بهذه العبارة :

[ولن مقدم الدماغ ؛ لأن أكثر عصب الحس ، وخصوصاً الذي للبصر والسمع ، ينبت منه ؛ لأن الحس طليعة ، والطليعة إلى جهة المقدم أولى] .

وذكر فى الفصل الذى يتلوه ، بعد ذكر القسم الأول من الزوج الحامس عن الأعصاب الدماغية بهذه العبارة :

[وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ: وبه حس السمع] فهذه حكاية كلامه .

وإذا كان حال العصب السمعى المتأخر عن الذوق ، هذه ، فما ظنك بالذوق ؟

وأما اللمس فلما كان أكثر أع بما به نخاعية ، للمنفعة المذكورة فى كتب التشريح ،
لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه .

فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق ، والحجة التي أقامها الفاضل الشارح : على أن النفس هي المدركة لجميع الإدراكات .

[بأنها حاكمة ببعض المدركات على بعض] وختم بها الفصل.

فهى خالية عن الفائدة ، لأنهم معترفون بذلك ، إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات ، وللمحسوسات بالآلات ، وإذ قد تقدم ذكر ذلك مراراً ، فلا فائدة في التكرار .

الفصل العاشر إشارة

(۱) وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف ، قهو أن النفس الإنسانية ، التي لها أن تعقل ، جوهر له قوى وكمالات .

(٢) فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن،

(١) أقول: يريد ذكر القوى التي يختص الإنسان بها. وإنما قال:

[على سبيل التصنيف] .

لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات ، لكونها مبادئ أفعال مختلفة ، وكان تفصيلها على سبيل التنويع . وهذه غير متباينة بالذات ؛ لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة ، إنما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض ، فكأنها أصناف : والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية ، وهي أفعال هذه القوى .

(٢) أقول: قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى:

إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها، مكملة إياه ، تأثيراً اختيارياً. وإلى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها ، مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها .

وتسمى الأولى ٥ عقلاً عمليتًا ٥ .

والثانية « عقلاً نظريبًا ».

« والعقل » يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم ، أو ما يشابهه .

والشيخ بدأ بالأولى ، لأنها أظهر .

فالشروع فى العمل الاختيارى ، الذى يختص بالإنسان ، لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغى أن يعمل فى كل باب ، وهى إدراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية : أولية ، أو تجريبية ، أو ذائعة ، أو ظنية ؛ يحكم بها العقل النظرى ، ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى ، من غير أن يختص بجزئى دون غيره .

وهى القوة ، التى تختص باسم العقل العملى ، وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية ، لتتوصل به إلى أغراض اختيارية ، من مقدمات أولية ، وذائعة ، وتجريبية .

وباستعانة بالعقل النظرى ، في الرأى الكلى ، إلى أن ينتقل به إلى الجزئي .

(٣) ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل:

والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ، ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية ، أو محسوسة ، إلى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ، ويحصِّل بعمله مقاصده ، في معاشه ، ومعاده .

(٣) أقول: وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال: وتلك المراتب تنقسم:

إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة .

وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل .

والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف :

فبدؤها : كما يكون للطفل من قوة الكتأبة .

ووسطها : كما يكون للأمى المستعد للتعلم .

ومنتهاها : كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء.

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى « عقلاً هيولانيًّا » تشبيهاً لها حيننذ بالهيولى الأولى ، الحالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع فى مبادئ فطرتهم .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى « عقلاً بالملكة » وهي ما يكون عند حصول

فأولها: قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم عقلا «هيولانيًّا » وهي المشكاة.

ويتلوها قوة أُخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لا كتساب الثواني :

المعقولات الأولى، التي هي العلوم الأولية ، بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة .

ومراتب الناس تختلف في تحصيلها:

فنهم : من يحصلها بشوق ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات ، وهو من أصحاب الفكرة .

ومنهم : من يظفر بها من غير حركة _ إما مع شوق ، أو لا مع شوق _ وهو من أصحاب الحدس .

وتتكثر مراتب الصنفين ، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية ، سيجىء إثباتها . وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة ، فتسمى : 3 عقلا بالفعل ، وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء ، بعد الاكتساب بالفكر والحدس .

وهذه قوة للنفس، وحضور تلك المعقولات كمال لها، وهو المسمى و بالعقل المستفاده؛ لأنها مستفادة مُن عقل فعال فى نفوس الناس، يخرجها من درجة العقل الهيولانى، إلى درجة العقل المستفاد؛ فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل، فإنما يخرجها غيرها.

وقياس عقول الناس ، في استفادة المعقولات ، إلى العقل الفعال ؛ قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس .

وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا:

[و إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة].

مع الواو العاطفة ، والفاضل الشارح لذلك جعل : العقل بالملكة ، مرتبة بعد الفكر والحدس ، وقبل القوة القدسية . إما بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة ، إن كانت ضَعْفَى .

أو بالحدس فهى زيت أيضًا إن كانت أقوى من ذلك ، فتسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة

وهذا سهو منه ، يشهد به سائر كتب الشيخ ، وغبره .

ومنشأ هذا السهو هو وجود « الواو ، المذكورة الفاصلة ببن قوله :

[أو بالحدس ، فهي زيت أيضاً] .

وببن قوله: [إن كانت أقوى] .

وهي زائدة ألحقها الناسخون خطأ ، والتقدير اتصال الكلامبن ، وليس قوله :

[فتسمى عقلا بالملكة] .

جواباً لقوله: [إن كانت أقوى].

بل عطفاً على قوله: [فتهيأ بها لا كتساب الثواني] .

لأن المسمى « بالملكة » هوالعقل المتوسط بين « الهيولاني » والذي « بالفعل » .

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت الإشارة المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل ، لنور الله تعالى ، وهو قوله عز وجل :

اللهُ نُورُ السَّمُواتِ وَالْأَرْضِ. مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاة فِيهَا مِصْبَاحٌ. ٱلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَة . ٱلزُّجَاجَة كَأَنَّهَا كَوْكَبُّ دُرِّيُّ دُرِيُّ فَوَقَدُ مِنْ شَجَرَة مُبَارَكَة زَيْتُونَة لا شَرْقِيَّة وَلَا غَرْبِيَّة. يَكَادُ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَة مُبَارَكَة زَيْتُونَة لا شَرْقِيَّة وَلَا غَرْبِيَّة. يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسُهُ ذَارٌ. نُورٌ عَلَى نُورِ يَهَّدِى ٱللهُ لِنُورِ مِنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ ٱللهُ ٱلأَمْشَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ لِيُعْرِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ ٱللهُ ٱلأَمْشَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ مَنْ عَلِيمٌ آ .

قدسية ، يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار .

ثم يحصل لها بعد ذلك ؛ قوة ، وكمال :

أما الكمال : فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن ، وهي نور على نور .

وأما القوة: فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد، متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو المصباح.

وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادًا.

مطابقة لهذه المراتب ، وقد قيل في الخبر : [من عرف نفسه ، فقد عرف ربه] . فقد فسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب .

فكانت « المشكاة » شببهة « بالعقل الهيولاني » لكونها مظلمة في ذاتها، قابلة للنور ، لا على التساوى لاختلاف السطوح ، والثقب فبها .

و ﴿ الزجاجة ﴾ ﴿ بالعقل بالملكة ﴾ لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول .

و « الشجرة الزيتونة » « بالفكرة » لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بداتها، لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

و « الزيت » « بالحدس » لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة .

و « التى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار » « بالقوة القدسية » لأنها تكاد تعقل بالفعل ، ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل .

و « نور على نور » « بالعقل المستفاد » فإن الصورة المعقولة نور ، والنفس القابلة لها نور آخر .

و « المصباح » « بالعقل بالفعل » لأنه ينبر بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه . و « النار » « بالعقل الفعال » لأن المصابيح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح:

وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل .

والذى يُخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولانى أيضًا إلى الملكة ، فهو العقل الفعال ، وهو النار «

الفصل الحادى عشر تنبيه

(۱) لعلك تشتهى الآن أن تعرف الفرق بين «الفكرة» و «الحدس» فاستمع:

[وإنما قدم العقل المستفاد ، على العقل بالفعل ؛ لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل ، فالعقل المستفاد متقدم فى الوجود على حصول القوة المسهاة بالعقل بالفعل] .

واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح ، لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق ، الذى يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية .

(١) أقول لما ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية : إما بالفكر أو بالحدس أراد أن يعرفها ليتضح الفرق بينهما .

فقوله في تعريف الفكر : [إن النفس مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر] .

إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر ؛ الأنها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر ، وهما متغايران بالاعتبار كما مر .

وقوله: [استعراضاً للمخزون في الباطن] .

إشارة إلى الصور والمعانى المخزونة في الخيال والذاكرة .

وقوله: [وما يجرى مجراه] .

إشارة إلى الصور العقلية .

أما «الفكرة»: فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل ، فى أكثر الأمر؛ يطلب بها الحد الأوسط، أو ما يجرى مجراه ، مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضًا للمخزون فى الباطن ، أو ما يجرى مجراه ، فر بما تأدت إلى المطلوب ، وربما أنبتت .

وأما «الحدس»: فهو أن يتمثل الحد الأوسط. في الذهن دفعة:

إما عقيب طلب وشوق من غير حركة .

فالفكر: حركة فى المعانى ، من المطالب، يطلب بها مبادئ تلك المطالب: كالحدود الوسطى وغيرها ، فربما أنبتت، وربما تأدت، ويتيم إذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأما الحدس: فهو ظفر - عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة ، وتمثل المطالب في الدهن مع الحدود الوسطى كذلك، من غير الحركتين المذكورتين ؛ بمواء كان مع شوق أو لم يكن .

وأشار الشيخ بقوله: [أن يتمثل الحد الأوسط دفعة].

إلى عدم الحركة الأولى.

وبقوله: [ويتمثل معه ما هو وسط له].

إلى عدم الحركة الثانية .

وقوله: [أو في حكمه].

إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به .

فالفرق بين الفكر والحدس:

أولا: بإمكان الانبتات ولا إمكانه، إلا أن الفكر المنبت لا يكون مؤدياً إلى علم؛ ولا جل ذلك ربما لا يسمى فكراً ، وهو غير الفكر المدكور في الفصل المتقدم.

و إما من غير اشتياق وحركة . ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه *

الفصل الثانى عشر إشمارة

(۱) ولعلك تشتهى أن تعرف زيادة دلالة على القوة القدم القدمية وإمكان وجودها ، فاستمع :

وثانياً : بوجود الحركة وعدمها ، وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع .

والفاضل الشارح:

جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما .

وخص الأولى بالفكر دون الحدس ، وقال : « الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً » . ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه :

إلى ما يقترن بشوق ، فيتقدم الشعور بالمطلبب على الشعور بالأوسط .

و إلى ما لا يقترن به فيتأخر عنه .

وذلك خبط يشتمل - مع مخالفة المتن - على التناقض الصريح .

(١) أقول: يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية .

وتقريره : أن للحدس والفكر مراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم . أما بحسب الكيف التأدية وبطئها .

وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته .

والأول: يكون في الفكرة أكثر ؛ لاشتالها على الحركة.

والثانى : يكون فى الحدس أكثر لتجرده عن الحركة؛ ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس .

ألست تعلم أن للحدس وجودًا ، وأن للناس فيه مراتب . وفي الفكرة ؟

فمنهم غبى لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بالفكر .

ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله إصابة في المعقولات بالحدس.

وتلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع ، بل ربما قلت وربما كثرت ، وكما أنك تجد جانب النقصان منتهيًا إلى عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الدى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى فى أكثر أحواله عن التعلم والفكرة *

ولتلك المراتب حدًّا نقصان وكمال :

وحد النقصان : هو أن تنبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه .

وحد الكمال : هو أن يحصل لشخص ما ، ما عكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك ، وبحسب الكيف على وجه يقتضى الاشمال على الحدود الوسطى ، لا تقليدى .

و لما كان طرف النقصان مشاهداً ، فطرف الكمال ممكن الوجود .

وما في الكتاب ظاهر .

الفصل الثالث عشر إشارة

(۱) فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنه سيبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا، شيء غير جسم، ولا في جسم، وأن المرتسم بالصورة التي قبلها، قوة في جسم، أوجسم.

(١) أقول: يريد إثبات العقل الفعال وبيان كيفية إفاضة المعقولات على النفوس الإنسانية.

و لما تقدمت إشارة ما، إلى ذلك بأنه هو الذى يخرج النفوس من القوة إلى الفعل : أورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار .

و لما كان المطلوب مبنيًّا على مقدمتين هما:

أن كل ما يرتسم فيه صور معقولة ، فهو ليس بجسم ولا جسماني .

وأن كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة ، أو متعلقة بها ، فهو إما جسم ، وإما قوة في جسم .

ولما لم يبينها بعد ، ذكرهما وأحال بيانهما على ما سيأتى.

ثم شرع فى تقرير الحجة : وهي أن يقال :

إدراك الشيء وجود صورته في المدرك، على ما مر . والذهول عنه مع إمكان ملاحظته، هو عدم ما ، لتلك الصورة فيه، لامن كل الوجوه، بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء.

والنسيان عدم مطلق لها فيه ؛ فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد ، كما كان في أول الأمر .

فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك ، تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه ، وحالة النسيان غير موجودة فيه ، وإلا ً كان الذهول والنسيان واحداً .

وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه ، هو ارتسام صورته فيها .

وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة ، لم تغب عنها القوة .

وأما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة إلى جزءين : يكون أحدهما مدركاً : والآخر حافظاً ؛ لكون الأجسام قابلة للتجزئة .

وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتى :

فإذن يجب أن يكون شيء غيرهما بالذات ترتسم فيه المعقولات ، ويكون هو خزانة حافظة لها . وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسها أو جسهانياً ؛ لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفساً ، لأن النفس من حيث هي نفس ، لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ، بل بالقوة .

فإذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسانى ، ولا ينفس، وهو العقل الفعال .

فقوله : [وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها].

تلاكر لما ذكره من قبل:

وقوله : [وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة ، لم تغب عنها القوة] .

إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله: [أرأيت القوة إن غابت عنها ، ثم عاودتها ؛ والتفتت إليها ، هل يكون قد حدث هناك غير . تمثلها فيها].

بيان لكون الذهول مشتملاً عل زوال ما؛ فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضى تجدداً ما، للصورة .

وقوله : [فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها : قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما] .

نتيجة لذلك .

وقوله : [وأما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :.

أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها ، والتفتت إليها ، هل يكون قد حدث هناك غير تمثّلها فيها ؟

فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما .

وأما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين : ·

أحدهما : أن تزول عنها ، وعن قوة أخرى كانت كالحزانة لها .

والثاني : أن تزول عنها ، وتحفظ في قوة أخرى هي كالحزانة لها .

وفي الوجه الأول : لا تُعُود للوهم إلا " بتجشم كسب جديد .

وفى الوجه الثانى : قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها، من غير تجشم كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الحيالية المستحفظة فى قوة جسمانية ، فيجوز أن الخزن لها منا فى عضو ، أو فى قوة عضو . والذهول عنها لقوة أخرى فى عضو آخر ، لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى] .

إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله : [ولعله لا يجوز فيها ليس جسمانيًّا. ، بل نقول :

إنا نحن نجد فى المعقولات نظبر هاتبن الحالتبن، أعنى فيا يذهل عنه، ثم يستعاد، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات - كما تببن لك - غير جسمانى ولا منقسم، فليس فيه شىء كالمتصرف، وشىء كالحزانة. ولا يصاح أن يكون هو كالمتصرف، وشىء من الجسم وقواه كالحزانة؛ لأن المعقولات لاترتسم فى جسم].

إشارة إلى حال القوة العاقلة ، واحتياجها إلى حافظة .

وقوله : [فبتى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات] .

أحدهما : أن تزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت ، كالخزانة لها .

والثانى : أن تزول عنها وتحفظ. فى قوة أخرى هى لها كالخزانة .

وفى الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد . وفى الوجه الثانى قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية ، فيجوز أن يكون الخزن لها في عضو ، أو في قوة عضو ، والذهول عنها لقوة أخرى في عضو آخر ، لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى .

نتيجة ذلك ، وإثبات للجوهر المفارق ، وأراد بالحروج عن جوهرنا مباينته للواتنا باللـات.

و إنما قال : [عن جوهرنا].

ولم يقل: [عن جسمنا].

لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً .

وقوله : [إذ هو جوهر عقلي بالفعل] .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل ؛ لأن الحسم لا يمكن أن يرتسم فها؛ الحسم لا يمكن أن يرتسم فها؛ لأنه جوهر عقلى ، لا بالفعل ، بل بالقوة .

وقوله :

ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيًّا ، بل نقول : إنا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين . أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات - كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم ، فليس فيه شي م كالمتصرف ، وشي من كالخزانة ، ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف ، وشي من الجسم وقواه كالخزانة ، لأن المعقولات لا ترتسم في جسم.

فبتى أَنُ ههنا شيئًا خارجًا عن جوهرنا، فيه الصور المعقولة باللذات ؛ إذ هو جوهر عقلى بالفعل، إذا وقع بين نفوسنا وبينه

[إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة] .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه؛ بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرها .

والأحكام الخاصة : هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، والإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلي .

وقوله :

[فإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الحسداني أو إلى صورة أخرى المحى المتمثل الذي كان أولا ، كأن المرآة التي كانت تحاذي جانب القدس، قد أعرض بها عنه إلى جائب الحس، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية] إشارة إلى حالة الذهول ، وسببه ، وتمثيل بالمرآة ، لأنها في الحسمانيات أشبه شيء بالنفس المستفيدة من المجردات .

وقوله: [وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال].

إشارة إلى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان.

وذلك لأن النسيان في القوى الجسمانية، إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة، وهمهنا

اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لا حكام خاصة .

وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الجسدانى ، أو إلى صورة أخرى ، انمحى المتمثل الذى كان أولا ، كأن المرآة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية .

وهذا إنما يكون أيضًا للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال .

لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال .

فسبب الاختلاف ههنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تُمكَّن بها من الاتصال بالعقل الفعال ، في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه ، وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .

واعتراضات الفاضل الشارح: مكررة قد سبقت الإجابة إليها وإلى أجوبتها إلا قوله:

[هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس، ولم يدل على كون ذلك السبب مجرداً عالماً ، فإن كل مؤثر في شيء لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر ، كالعقل الفعال أيضاً ، الذي هو عندهم علة لحدوث الألوان ، والصور ، والمقادير ، مع عدم اتصافه بها] .

والجواب عنه : أن الحجة المذكورة ، دلت على تجريده ، وسيأتى البرهان على أن كل مجرد عاقل .

على أن ملاحظة النفس للمعقولات ، بعد الذهول عنها ، مشاهدة إياها ، دليل على كوتها موجودة بالفعل فها هو حافظ لها .

الفصل الرابع عشر إشارة

(١) هذا الاتصال علته قوة بعيدة ، هي «العقل الهيول» وقوة كاسبة هي « العقل بالملكة » وقوة تامة الاستعداد لها أن تُقبل بالنفس إلى جهة الإشراق – متى شاءت – بملكة متمكنة وهي المسماة « بالعقل بالفعل » •

(١) أقول: لما ظهر أن العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال ، والعلة القابلة هى النفس ، يشرط أن تحصل لها ملكة الاتصال به ، أراد أن يشير إلى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس ، التي هى استعدادها لقبول تلك الصور .

ولا شك أن الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتم؛ فإذن ينبغى أن تكون علته حادثة أيضاً كذلك بإزائه .

وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي : العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالملكة ، والعقل بالملكة ،

هي الأولى منها ، وهي الاستعداد العام الإنسائي .

والمتوسطة : هي الثانية ، وهي كاسبة الاتصال ، لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى ، التي هي مبادئ المعقولات الثانية .

والقريبة : هي الثالثة، وهي المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الاستعداد ، بها . وبمشيئة النفس ، اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول: وهذا يدل على أن العقل بالملكة مرتبة متوسطة بين العقل الهيولاني ، والعقل بالفعل ، لا بين الحدس والقوة القدسية .

الفصل الخامس عشر إشمارة

(۱) كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية ،اللتين في المصورة والذاكرة ، باستخدام القوة الوهمية والمفكرة ، تُكسب النفسَ استعدادًا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما ، يحَقِّقُ ذلك مشاهدة الحال وتامَّلُها .

(١) أقول: لما ذكر حسول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الإجمال ، أراد أن يعين ويفعيل حصوله في هذا الفصل ، وهو على وجهين:

أحدهما : أن يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية ؛ كخيال زيدوعمرو ؛ وفي المُشُل المعنوية ؛ كثال هذه الصداقة وتلك الصداقة ، اللتين في المصورة والذاكرة ؛ لاعلى أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها ، فإن النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها ، بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها في المثل ؛ وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الحيالات ، فتكسب النفس بتلك التصرفات – أعنى التفكر في الأشخاص الجزئية – استعداداً نحو قبول صورة الإنسان ، وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور ، قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما ، لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته . تُحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملكها ؛ فإنا إذا أحسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات . وهذه التصرفات في الجزئيات المشتملة على ثلك الجزئيات ؛ لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفسي ، بل ترتسم فيها عن الحقل الفعال ،

والوجه الثانى : أن يفيد هذا التخصص معنى عقلي ". _ كإجزاء الحد والرسم ،

وهذه التصرفات هي المخصّصات للاستعداد التام لصورة صورة ، وقد يُفيد هذا التخصصَ معنى عقلي لعني عقلي .

الفصل السادس عشر إشارة

(١) إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ، ولا في ذي وضع فاسمع :

وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك ، لمعنى عقلى ؛ كتصور المحدود ، والمرسوم ، واللازم . وهذه حال ُ التصورات المستفادة . والتصديقات ُ على قياسها .

واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد ، عند التأمل فيها ، أعرضنا عنها محافة الإطناب .

(۱) أقول: يريد بيان أن النفس الناطقة ، وبالجملة كلجوهر عاقل ، فهو ليس بجسم ولا جسمانى ، وبالجملة ، ليس بذى وضع:

قال الفاضل الشارح:

[إيراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم بـ « التجريد » أولى ، إلا أنه لما بنى إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسما ولا جسمانية ، احتاج إلى بيان ذلك ؛ فاكتنى ههنا ببرهان واحد لذلك ، وذكر سائر البراهين في النمط المذكور].

وأقول: إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس و كالاتها ، فبيس ، أولا ، أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كالات تصدر عنها لذاتها من غرر توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات .

وأراد فى نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن، فبريَّن هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ، ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما أو جسمانية ، بل بالغ فى إضاح الفرق ، بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن ؛

إذك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن تصير منقسمة في الوضع ، وذلك إذا لم

· فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد، على ما يتضح في موضعه ، ولم يورد ــ كما ذكره الشارح ههنا ــ شيئاً مما يجب أن يببن هناك .

وقوله :

[إنك تعلم أن الشيء غبر المنقسم قد يقارنه أشياء كثبرة لا يجب لحا أن تصير منقسمة في الوضع ، وذلك إذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع ، كأجزاء البلقة . لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم] .

إشارة إلى تمهيد أصل كلي ، وهو : أن الحال :

قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل.

وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول: هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع: كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله، وكأشياء كثبرة تحل محلاً واحداً مماً ، كالسواد والحركة مثلا ؛ فإنهما لا يقتضيان بانقسامها إلى هدين النوعين ، انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك و إلى جزء متحرك غير أسود .

والثانى : هو الحال الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع ، كالبُـ لَمَة ، فإنها تنقسم إلى عرضين متباينبن فى المحل والوظمع .

وأشار الشيخ إلى هذين القسمبن بقوله :

وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :

[الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة. . . . إلى قوله : كأجزاء البلقة] . والمحل أيضاً قد يكون :

بحيث لا يُقتضي انقسامه ، انقسام الحال .

وقد يكون بحيث يقتضي .

/ والأول : هو :

إلى مادته وصورته.

تكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع ، كأجزاء البُلْقَة ، لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم .

(٢) وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة ، وإلا المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع ، كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله ، أو

والمحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ، ولكن لا يحل فيه الحال ، من حيث هو ذلك المحل ، بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به :

كالحط ؛ فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه . لأنها لا تحله من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه .

وكالسطح ، فإن الشكل لا يحله من حيث هو سطح ، بل من حيث هو ذو نهاية واحدة ، أو أكثر .

وكالجسم ؛ فإن المحاذاة التي هي الإضافة مثلاً . لا تحله من حيث هو جسم ، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما ، منه .

وكالأجزاء ، فإن الرحدة لا تحلها ، من حيث هي أجزاء ، بل من حيث هي مجموع . والثاني : هو المحل الذي يحل فيه شيء ، من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة ؛ كالجسم الذي يحل فيه السواد ، والحركة ، والمقدار .

وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله :

[لكن الشيء المنقسم إلى كثرة محتلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم] .

و إنما أعرض عن ذكر القسم الأول ؛ لأن الحال مناك لا يقارن المحل المنقسم، من حيث هو ذلك المحل ، وليست مقارنته إياه هذه المقارنة ، بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

(٢) أقول: لما فرغ من تمهيد الأصل المذكور ، شرع فى تقرير الحجة ، وهى أن فى المعقولات معانى غير منقسمة ، وإلا لزم منه محال ، وهو التئام كل معقول من أجزاء

لكانت المعقولات إنا تلتم من مبادئ لها ، غير متناهية بالفعل.

ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة - متناهية كانت أو غير . متناهية - من واحد بالفعل .

وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ، ويعقل من

غير متناهية بالفعل ، سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة .

و إنما قيد به الفعل ،، لأن الشيء الذي يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة ، كالجسم؛ إنما يكون واحداً بالفعل ، فيكون هو معنى غير منقسم : من حيث هو واحد ، وهو المطلوب ، مع أن هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن ، على ما سيأتي .

ومع لزوم المحال المذكور: فالمطلوب حاصل؛ لأن كل كثرة بالفعل، - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - فالواحد بالفعل موجود فيها، وذلك لأن الكثرة عبارة عن الآحاد، فإذن ثبت أن في المعقولات ما هو واحد، فإذا عُقيل من حيث هو واحد، فإنما محقل من حيث لا ينقسم.

ومعنى أنه عقيل ، أنه ارتسم في جوهر يدركه . وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لايكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به ، لأنه إنما يدركه بذاته .

ثم إن كان ذلك الجوهر مما ينقسم ، وجب من انقسامه ، انقسام المعنى المعقول ؛ من حيث هو واحد ، وهو محال .

فإذن المعقول الواحد ، يستحيل أن يرتسم فيا ينقسم في الوضع ، وكل جسم ، وكل قوة حالة في جسم ، منقسم ، فإذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ، ولابقوة جسمانية .

ومحل المعقول الواحد هو محلسائر المعقولات على ما مر ، فإذن ليست النفس الإنسانية ، ولا كل ما من شأنه أن يعقل ، بجسم ولا جسمانى .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

و إنما قيدُّد قوله : [فإذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع] .

احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع ، فإنه لا يقتضي انقسام الحال كما مر . والحوهر

حيث هو واحد؛ فإنما يعقل من حيث هو لاينقسم ؛ فإذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع . فيما ينقسم في الوضع . وكل قوة في جسم ، منقسم " •

الفصل السابع عشر وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول: قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع:

العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام ، كانقسام النفس إلى جنسها وفصلها .

واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل ، فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات ، لأن اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل ، يقتضى انقسام الكل بالفعل ؛ وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف .

لكنه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات ، وإن لم يكن إلا فى الوهم ، وذلك كالحسم الذى هو شخص ، إلى أجزاء غير متناهية بالقوة ، أو كالحسم الذى هو جنس ، إلى أنواع غير متناهية بالقوة .

فالمعنى المعقول ــ إن كان كذلك ــ فلا يمتنع أن يحل فى جسم غير منقسم بالفعل، وينقسم بانقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته، فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فسهما.

(١) أقول: الوهم هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين:

وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد: وحينئذ يمكن أن تكون حالة في جسم واحد فتنقسم بانقسامه.

والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال .

وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهبن يجب أن يكونامشابهين

إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطًا مع الآخر في استتمام التصور العقلى ، فهما مباينان له مباينة الشرط، للمشروط.

وأيضًا فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزآه ، منقسمًا .

وأيضًا فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقدًا للشرط، ، فلم يكن معقولًا . وإن لم يكن شرطًا ، فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة مع ماليس له مدخلية في تتميم معقوليتها للمجموع أيضاً ، فلا يخلو:

إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً ، لفقدان الشرط.

أو لا يكون كذلك ، بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضاً كالأصل . أما القسم الأول : فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول: أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط ، ويلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما ، بل إنما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار أوالعدد ، كشكل ما ، أو عدد ، بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المشابهة لهما ، هذا خلف .

والثانى : أن المعقول ، الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزأين له ، لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم ؛ وقد فرضناه واحداً غير منقسم ، هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه، لا يكون الجزآن حاصلين، فلا يكون شرط معقوليته حاصلا ، فلا يكون معقولا ، وقد فرضناه معقولا ، هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

[إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استهام التصور العقلي]

إلا بالعرض ؛ وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فإذن هي ملابسة بعد ، لها ، وكيف لا ؟ وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ ، فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابها ، فالصورة

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

[فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط] .

وأشار إلى الوجه الثانى بقوله :

[وأيضا فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزآه منقسها] .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

[وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط ، فلم يكن معقولا "] .

وأما القسم الثانى : وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً فى معقوليته ، بل يكون هو بنفسه معقولاً ، كالجسم الذى يقبل هو بنفسه معقولاً ، كالجسم الذى يقبل القسمة إلى أجسام ؛ فباطل أيضاً ؛ لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن

وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها . هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله : [و إن لم يكن شرطاً] .

ذاته ، كالقسمة أولا ؛ وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً .

وإلى الحلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

[فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة ، مع ما ليس له مدخلية في تميم معقوليتها إلا بالعرض ، وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة ، فإذن هي ملابسة بعد ، لها] .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله:

[وكيف لا وهي عارضة لهابسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ ، فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابها . فالصورة التي جردناها

التي جردناها مغشاة بعد ، بهيأة غريبة ، من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، أو اختصاص بوضع . فليست هي الصورة المفروضة .

(٢) وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس

مغشاة بعد، بهيأة غريبة من جمع أو تفريق، أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع ، فليست هي الصورة المفروضة] .

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار ، في أقل منه كفاية ، فإن أحد القسمين إن كان مشابها للقسم الآخر ، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة ؛ فإذن الصورة التي فرضناها مجردة " ، كانت مغشاة بعد ، بهيأة غريبة :

من جمع : إذا اعتبر حصول الكل من القسمين .

أو تفريق : إذا اعتبر انقسامه إليهما .

أو زيادة : إذا اعتبر حصوله من انضياف أحد القسمين إلى الآخر .

أو نقصان : إذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف أحدهما منه .

أو اختصاص بوضع ؛ لأن التجزئة إلى جزأين متشابهين لا تعرض إلا اللماديات، فهي تقتضي وضعاً ما ، لا محالة .

وقوله : [فليست هي الصورة المفروضة] .

إشارة إلى الخلف.

(٢) أقول: لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما يتبعه ، بيتن وجوب حلول الصورة الحسية والحيالية فيه ، ليتم الفرق بينهما .

وذلك لأنا إذا أحسسنا بوجه إنسان مثلاً ، وتخيلناه ؛ فلا بد من أن تلاحظ النفس أجزاء له ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة مادية . كالعبن ، والأنف ، والفم ؛ فإن صورة العبن اليمنى تدرك فى مادة وجهة لم تحل اليسرى فيهما ، وكذلك اليسرى ؛ فهما متباينتان فى الوضع .

أجزاء لها ، جزئية ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيشآت غريبة وأيضاً كونهما على بعد غصوص بينهما ، وكون إحداهما في جهة من الأنف غير جهة الأخرى ، هيئات غريبة مادية تقارنهما .

وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ، ورشمها الحيالى فى ذى وضع وقبول انقسام ، أى فى شىء مادى .

والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض وهو بالمحسوس أولى، لأن الحس إنما يجد أثر الشيء. والرسم هو الحتم، أعنى إحداث النقش الذي يحدث من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ؛ ولذلك يسمى اللوح الذي تختم به البيادر رشما "، وهو بالخيال أولى ، لأن صورها منطبعة في الخيال من طابع ، وهو المدرك بالحس .

وفي قول الشيخ : [ملاحظة النفس للصور الحسية والحيالية] .

تصريح بإدراك النفس لها. ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه [أنه لا يقول بذلك] . واعتراض الفاضل الشارح : بأن : [الصور العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة] . مكرر وقد سبق ذكره

وقوله :

[لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً فى بيان تجرد النفس ؛ لأنا حينتذ نقول : كل حال فى متحيز فهو ذو وضع ، وكل ذى وضع فليس مجرداً عن اللواحق .

والصورة العقلية مجردة ، فهي ليست بحالة في متحيز]

ب ليس بقادح في الحجة المذكورة؛ لأن صحة حجة على مطلوب ، لاينافي صحة حجة أخرى عليه .

والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضاً في أكثر كتبه، حتى المختصر الموسوم به عيون الحكمة، لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل، وذلك أنه أوردها هكذا:

[الصورة العقلية ليست بلوات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع] وإنما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا :

. [المرتسم بالمعقول الواحد ، ليس بمنقسم ، والحسم منقسم] . لاندراج وجوب كون الصورة الحيالية جسمانية ، تحمها ؛ على وجه أظهر ؛ كما أشار إليه.

مادية ؛ إلى أن يكون رسمها ورشمها فى ذى وضع وقبول انقسام .

الفصل الثامن عشر

(١) أو لعلك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها، قسمة المعنى الجنسى الوحدانى

وأما اعتراضه: المستعار من الشيخ « أبى البركات » ؛ وهو: [أن الهيولى غير ذات حجم ، وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها ، فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس ؟] .

فالجواب عنه : أن الهيولي إنما تتحصل موجودة ، ذات وضع ، بذلك الانطباع ، والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة .

وقوله :

[هب أن ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والحيالية ، جسمانية ؛ لكنه لا يقتضى كون الوهمية جسمانية]

فالحواب : أنهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة ، بل بغيرها .

(١) أقول : الوهم في هذا الفصل هو الاحيال الثاني من الاحيالين المذكورين،

eae:

أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .

واعلم : أن قسمة الكلى إلى الجزئيات ، إنما تكون بإضافة زوائد معنوية إليه ، وتلك الزوائد تكون :

إما مقومة لماهيات الجزئيات . أو غبر مقومة .

فإن كانت مقومة ، كانت فصولا ؛ فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني

بالفصول المنوعة : والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة ، فاسمع .

(۲) إنه قد يجوز ذلك ، ولكن يكون فيه إلحاق كلى بكلى يجعله صورة أخرى ليست جزءًا من الصورة الأولى ؛ فإن المعقول الجنسى والنوعى لا تنقسم ذاته فى معقوليته ، إلى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد بالفصول الذاتية المنوعة ، كقسمة الحيوان – بإضافة الناطق ، وغير الناطق – إلى الإنسان وغره .

وإن لم تكن مقومة ، كانت عرضيات ، ولا يخلو :

إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلى قابلا للشركة .

أو لم يكن .

فإن كان قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة، كقسمة الإنسان بالسواد والبياض، إلى السود والبيض.

وإن لم يكن قابلا للشركة ، كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد ، بالعوارض الجزئية المشخصة .

وإنما لم يذكر الشيخ هذا القسم؛ لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا ، بل يكون محسوساً.

(۲) أقول: هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه ، وهو أن هذه القسمة بجوز أن تقع في الوجود ، بخلاف القسمة المتقدمة ، لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية ؛ كالحيوان ؛ بصورة كلية أخرى ؛ كالناطق ، تجعلها صورة ثالثة ، كالإنسان . والإنسان الحاصل ليس جزءا من الصورة الأولى ، أعنى الحيوان ، فإن المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات ، كالإنسان والفرس بكون مجموعهما ، هو حاصل معنى الحيوان .

الجنسى أو النوعى ، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط. الذي سبق تعرضنا له ، ينقسم بمختلفات بوجه ، لكان غير الوجه الذي تُشَكِّكُ به أولا من قبول القسمة إلى المتشابهات ، وكان كل واحد من أجزائه أولى بأن يكون البسيط الدى فيه الكلام •

الفصل التاسع عشر إشارة

(١) إِنك تعلم أَن كل شيء يعقل شيئًا ، فإنه يعقل

وكذلك النوعي كالإنسان ؛ لا ينقسم إلى معقولات صنفية ، كالعرب والعجم ، بكون مجموعهما ، هو حاصل معنى الإنسان .

وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف ، للحيوان والإنسان المقسومين ، نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى استدللنا به على تجريد محله ، ينقسم بمختلفات بوجه ، كالجنس والفصل ، لكان غير الوجه الذى يشكك به قبل هذا ، من قبول القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم ، وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التى لا تنقسم ، كجنسه العالى ، أولى بأن نجعله البسيط الذى استدللنا به ، لئلا يعرض شك من وجه .

(١) أقول : يريد بيان :

أن كل عاقل فهو معقول .

وأن كل معقول م قائم بذاته فهو عاقل . وابتدأ بالأول ، فقوله :

بالقوة القريبة من الفعل ، أنه يعقل ، وذلك عقل منه لذاته ؛ فكل ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

[كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله] .

صغری قیاس .

وإنما قال: [بالقوة القريبة]

لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب:

بعيدة : هي العقل الهيولاني.

ومتوسطة : هي العقل بالملكة .

وقريبة : هي العقل بالفعل ، وهي التي تقتضي أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء .

فالمراد: أن كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل بالفعل - متى شاء - أن ذاته عاقلة لذلك الشيء ؛ وذلك لأن تعقله لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الشيء ؛ وذلك لأن تعقله لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الخصول له .

ولا شك أن حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له ، إذا اعتبره معتبر.

والفاضل الشارح: استدرك على قول الشيخ: [إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل]. بأن العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتى، فهى إنما تعقل بالفعل، قال: [وكان من الواجب أن يقول: فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العام، ليكون متناولا لها وللنفوس الإنسانية].

أقول: الإمكان العام يقع على الإمكانيات البعيدة ، حتى على دائم العدم من غير ضرورة ، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع ، وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها .

والمراد: أن تعقيل الشيء يشتمل على تعقيل صدور ذلك التعقل من المتعقبل بالقوة القريبة ، فالمشتمل على القوة هو التعقل ، لا المتعقبل ، وكون المتعقبل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة ، لسبب يرجع إلى ذاته ، لا ينافى ذلك .

(٢) وكل ما يُعقَل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، ولذلك يُعقل أيضًا مع غيره ، وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة .

(٣) فإن كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته ، أن يقارن المعنى المعقول .

فهذه صغرى القياس.

وقال الفاضل الشارح : [إنه بديهي] .

وأما كبرى القياس فيدل عليها قوله: [وذلك عقل منه لذاته] .

يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه ؛ فإن العلم بالتصديق، علم بتصور الموضوع ، بل هو علم بتصور الموضوع ، بل هو علم بتصور المحمول ، وعلم بارنباطهما .

وأما النتيجة : فقوله : [فكل ما يعقل شيئاً، فله أن يعقل ذاته] .

وصورة القياس هكذا : كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ــ متى شاء ــ كون ذاته عاقلة لذلك ﴿

وكل ما له أن يعقل كون ذاته عاقلا لشيء ، فله أن يعقل ذاته .

فكل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان ، بشرط سيدكره .

فذكر أولا أن كل معقول فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، وبيسّنه من وجهين : أحدهما : أنه ربما يعقل مع غيره: فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يُعقل مع الغير \. مع الغير \.

والثانى : أن كونه معقولا ، هو كونه مقارناً للعاقل .

(٣) أقول : هذا هو الشرط المذكور ، وهو القيام بالذات .

والمعنى أن كل معقول قائم بذاته ، فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول والمعنى الإشارات والتنبيات

(٤) اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة أمور مانعة من ذلك ، من مادة ، أو شيء آخر إن كان .

(٥) فإن كانت حقيقته مسلَّمة ، لم يمتنع عليها

وسبب الاحتياج إلى هذا الشرط ، ماسيد ك ه في الفصل التالي لهذا الفصل .

(٤) أقول : قد ثبت فيا مضى أن مقارنة المادة ولواحقها مانعة من كون الشيء معقولا ، وأنه إنما يصير معقولا بتجريده عنها ، فكل شيء يكون في الوجود ممنوًا بمقارنة المادة ولواحقها ، وإن كان قائماً بذاته كالجسم ، فهو خارج عن الحكم المذكور .

يقال : منوت الشيء ، ومنيته : أي ابتليته .

وقوله : [أو شيء آخر إن كان] .

يمكن أن يحمل على الصورة المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعاقل آخر ، وإن كانت تعقل إن كانت قائمة بذاتها .

(٥) أقول: أى إن كانت حقيقته مسلمة لذاته ، غير قائمة بغيره ، لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ، أن تقاربها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان ، فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها ، وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته ، لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة ، وهو يتضمن تعقله لذاته .

وتقدير الكلام:

وفى ضمن ما يلزم ذلك ، إمكان عقله لذاته .

فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته، عاقل لغيره ولذاته بالإمكان، وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معتول لذاته .

قال الفاضل الشارح: [المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد ، فإنه يمكن أن يكون عاقلا بالإمكان العام .

وبرهانه : أن كل مجرد ، إن أمكن أن يعقل غيره ، أمكن أن يعقل ذاته ، لكنه أمكن أن يعقل غيره .

بهان الشرطية : أن كل من يعقل شيئاً ، فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء .

مقارنة الصورة العقلية إياها ، فكان لها ذلك بالإمكان ، وفي

وكل من أمكنه ذلك ، أمكنه أن يعقل ذاته .

وبيان صدق المقدم : أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده ، وكل ما يصح أن يكون معقولا وحده ، وكل ما هو كذلك ، يصح أن يكون معقولا مع غيره ، وكل ما هو كذلك ، يصح أن يتمارن غيره .

فإذن : كل مجرد يصح أن يقارن غيره .

وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل ؟ لأن حصوله فيه نفس المقارنة .

فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه ، توقف صحة الشيء على وجود المتأخر عنها. فإذن المجرد سواء وجد في العقل ، أو في الخارج ، يلزمه صحة مقارنة الغير ، ولا معنى للتعقل إلا المقارنة.

فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره] .

وأقول : إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل ، حكماً واحداً ، وجعل الحجة استثناء.

والأظهر ما قدمناه .

ثم اعترض : على قوله : [كل مجرد يصح أن يعقل غيره] . بأن قال :

[أما قولكم] : كل مجرد يصح أن يكون معقولا ، ليس ببديهى ، فهو معتاج إلى برهان ، خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة البارى تعالى ، وحقائق العقول ، بل القوى البسيطة ، غير معقولة للبشر] .

والحواب عنه : أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولا ، ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل ، بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والحيالية ، والعقلية ، ومر الكلام فيه ، فإيراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب .

وكون ذات البارى تعالى ، وذوات العقول ، غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضى امتناع تعقلها فى نفوسها .

ضمن ذلك إمكان عقله لذاته .

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتم : إن ما يصح أن يعقل وحده ، يصح أن يعقل مع غيره ، فلم فلم من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ؟ وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ؟] والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، والحواب : بن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجرى مجراهما من الأمور العامة ، ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعرى عن تصديق ما ، والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنهما في الذهن .

فإذن لا شيء يصم أن يعقل وحده ، إلا ويصح أن يعقل مع غيره .

مُم قال : [و إن سلمناه ، فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه ، حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل الأشياء] . والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقلية لكل ما يفرض مجرداً ، ويكنى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد .

وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد، فشيء لم يدعه الشيخ ههنا ، وليس في تقرير كلامه إليه حاجة .

ثم قال :

[و إن سلمناه ، فلم قلتم : إن صحة المقارنة تكون في الحارج ؟ ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس ؟

وقوله : لو توقفت صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس ، لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده ، مغالطة ، فإن المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع :

مقارنة الحال للمحل.

ومقارنة المخل للحال :

ومقارنة أحد الحالين للآخر .

ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء ، صحة الحكم بسائر الأنواع عليه ، فإن العرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل ، من غير عكس ، وكذلك الصورة ، وباق الحواهر بالعكس .

و إذا ثبت ذلك ، كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره ، التي هي مقارنة الحالين ، على حصول المجرد في العاقل ، الذي هو مقارنة الحال للمحل ، توقف صحة وجود نوع ، على وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

و بتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر ، لكن لايلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة ، صحة النوع الثالث ، الذى لا يتصور تعقل الحجرد إلا به] . والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً ، وهى كافية فى تقرير الحجة .

شم قال:

[ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لايلزم من صحة حكم على ماهية ، عند كونها في الذهن ، صحته عليها في الخارج ؛ فإن الإنسان الذهني لا يحتاج إلى موضع ، بخلاف الخارجي .

والحارجي حساس متحرك ، بخلاف الذهني].

والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان فى الذهن ، من حيث هو ماهية الإنسان ، غير اعتبار حصول الإنسان فى الذهن ، من حيث هو صورة ذهنية ، كما مر بيانه ، فإن الأول هو تعقل الإنسان .

والثاني هو الصورة المتعقبَّلة للإنسان، وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول.

والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول ، وجب أن يطابق الخارج ، وإلا لارتفع الوثوق عن أحكام العقل:

وإذا حكم بالاعتبار الثانى ، لم يجب أن يطابق الحارج ؛ لأنه لم يحكم على الإنسان الحارجي ، بل حكم على الذهنى وحده . وههنا لم يحكم بصبحة مقارنة المجرد لغيره ، من حيث هو صورة ذهنية ، بل من حيث ماهيته .

ثم قال :

[وإن سلمنا الصحة في الحارج ، فلم لا يجوز أن يكون في الحارج ما تع من وجود الحكم ، كما أن الحيوانية التي في الإنسان يصح عليها من حيث الحيوانية ، قبول فصل الفرس ، إلا أن فصل الإنسان يمنعها من ذلك] .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ في فصل مفرد :

الفصل العشرون وهم وتنبيه

(۱) ولعدك تقول : إن الصورة المادية في القوام إذا جردت في العقل ، زال عنها المعنى المانع ، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل؟

(٢) فجوابك ؛ لأنها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة (٢) أقول : قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة ، والمجرد عنها بذاته ، معقول بذاته ، والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولا .

وتبين أن التعقل لا يحصل إلا بمقارنة العاقل للمعقول.

فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة ، أنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة ؛ فلم لا تصير عاقلة لحا ، مع أن المانع زال ، والمقارنة حاصلة . وبالجملة : فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم .

(۲) أقول: والحواب أن تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها ، قابلة لغيرها من المعانى المعقولة: لم تكن المعقولات حاصلة فيها ، بل كانت حاصلة معها فى شىء آخر ، وليست واحدة من الصورتين الحاصلتين فى شىء واحد ، بقبول الأخرى ، أولى من الأخرى بقبولها ؛ فلو كانت كل واحدة منهما قابلة للأخرى ، لكانت كل واحدة منهما قابلة للأخرى ، لكانت كل واحدة منهما قابلة لنفسها ، وهو محال ،

ولما لم تكن واحدة منهما وقابلة للأخرى ، فلا واحدة منهما بحاصلة في الأخرى . والتعقل هو حصول المعقول في العاقل .

فإذن لا واحدة منهما بعاقلة للأخرى ، بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما ، لأنهما حاصلتان فيه .

وأما وجود تلك الصور فى خارج العقل ، فادى غير مجرد ، والمادة مانعة من كونها معقولة ، فضلا عن كونها عاقلة .

لما يحلها من المعانى المعقولة ، بل أمثالها إنما يقارنها معان معقولة ، ترتسم بها ، لا هى ، بل القابل لهما جميعًا ؛ وليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسمًا في الآخر ، من الآخر ، به .

فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه أن الشىء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، صار قابلا له ، فكان له بالإمكان العام أن يتصور به و يعقله .

فإذن الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشيء عاقلا . فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول عاقلا .

واعترض الفاضل الشارح: بأن:

[الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن تكون مماثلة :

لامتناع جميع الأمور المماثلة .

ولأنها صور لأشياء تختلف بالماهيات.

فإذن هي مختلفة ، وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية ، وبعضها بالحالية .

ألا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية ، صارت با لمحلية أولى] .

والجواب : أن كون أحد الشيئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية ،

أما عكس هذا الحكم فغير واجب.

والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما ؛ وإلا لكانت محلا للسواد أيضاً ، بل كان البطء أيضاً محلا لها ، بل إنما هي محل للبطء ؛ لكونه هيئة لها ، وكونها متصفة به .

وههنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين – مع تساويهما فى النسبة إلى المحل – هيئة وصفة للآخر ، بحسب ماهيته ، وبحسب كونه معقولاً ؟

فإنه ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر .

ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور.

وأما وجودها في الخارج فمادي .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه ، جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، كان له بالإمكان جعله متصوراً *

ثم قال :

[و إن سلمناه ؛ لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور لمحلها ، وللحال معها ، غير مقارنها للحال فيها ؛ لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع . وفيه اعتراف بأن الأولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ، ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الحارج الذي هو المقتضى لكونه عاقلا]

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ، بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة ، التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط .

ثم بين أن أحد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ، إن كان قائماً بنفسه كان عاقلا للآخر ، وذلك لحصول الآخر فيه .

فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث ، بالقسمين الأولين ؛ وعلى الجزء الحاص به ، بالفرض . و إلى ذلك أشار بقوله :

[لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه] واعلم أنه لم يحكم بامتناع القبول فيه ، على كل ما لا يكون مستقلا مطلقاً ، بل حكم بذلك على أحد شيئين لا اختصاص له بالعلة القابلية ، ولا للآخر بالمقبولية ؛ و إلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها .

واعترض : أيضاً على قوله : [كان له بالإمكان جعله متصوراً]

[بأنه : اعتراف بأن تصور العاقل للمِعقول أمر وراء المقارنة ، وعند ذلك يسقط أصل الدليل]

والجواب : أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني ، غير عبرد ، بل مع الغواشي الغريبة ، ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر ،

الفصل الحادى والعشرون وهم وتشبيه

(۱) أو لعلك تقول: إن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ، فله مانع بحسب شخصيته التي ينقصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله .

ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة .

و إنما يكون هذا الحروج من القوة إلى الفعل بالإمكان الحاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه ، ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ، بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي الغريبة ، للمقارنة المجردة .

(١) أقول: لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات ، عند كونها قائمة معها ، بقوة عاقلة تعقلها ، على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها ، توجه عليه الشك من وجهين :

أحدهما : أن يقال : المقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير .

والثانى : أن يقال : لها مانع بوجد عند القيام بالذات.

فإن هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل ، مجردة عن اللواحق الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها ، لم يحتمل لحوق شيء بها إلا عند القيام بالذات ، ولأجل ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة ؛ فإن المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة ، لا باعتبار كونها تعقلا لأمر خارجي ، وقد مر الفرق بينهما .

والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها .

ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي تلحقها باعتبار كوبها صورة عقلية ؛ لكونها بهذا الاعتبار خارجة عن البحث المقصود .

والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين ، أوردهما جميعاً .

(٢) فيكون جوابك أن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت ، فقد شقط شكك .

وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام في العقل ، فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له .

(٢) تقرير الجواب أن استعداد المقارنة :

إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفائ عنها حالتي القيام بالذات ، والقيام بالقوة العاقلة فقط . العاقلة . وإما أن لا يكون لازماً ، بل إنما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .

والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأنه:

إما أن يحصل مع المقارنة .

أو يعدها .

أو قبلها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية ، فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة ، سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة ، أم بداتها .

وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً.

وأما القسم الأول: من أقسام القسم الثانى: وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة، فباطل؛ لأن الشيء يجب أن يستعد أولا للصفة، ثم تحصل له تلك الصفة، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها، اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة، كا لاستعداد للمعقولات الثوانى، الذي يحصل بعد حصول المعقولات الأول.

وأما القسم الثانى منها: وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة ، فباطل أيضاً لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها.

وأما القسم الثالث: وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة ، فيقتضى فى هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان فى القسم الأول ، وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، لكونها معقولة ،

فیکون: لم یکن استعداد للشیء، حتی حصل؛ فاستعد له. آو لم یکن استعداد للشیء، وقد کان ذلك الشیء وحدث. وهذا كله محال.

فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة، فهو للماهية.

فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً . ونرجع إلى المتن .

فقوله:

[إن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت ، فقد سقط شكك] .

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى [كيف كانت].

أن الماهية سواء كانت في العقل أم في الخارج.

وقوله : [و إن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام في العقل] .

إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة.

والارتسام فى العقل و إن لم يكن بانفراده ، مقارنة معقولين حالين فى محل ، لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان ، فهو أيضاً مقارنة الماهية لمعقول .

وقوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له]

إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء في قوله [فيكون]

تقتضى العطف على قوله: [تكتسبه]

والمعنى أن الماهية إن كانت إنما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة ، فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له .

وقوله : [فيكون لم يكن استعداد للشيء ، حتى حصل ، فاستعد له] .

إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . والفاء في قوله : [فيكون] :

لِحُوابِ الشَّرْطُ المَدْكُورُ فِي قُولُهُ : [وَإِنْ كَانَ إِنَّمَا تَكْتُسُبُهُ] .

بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلو المقارنة الأولى .

(٣) وكذلك فاعلم أن لمهية المعنى الجنسى استعدادًا لكل فصل له ، فإن لم يكن له خروج إلى الفعل ، فلمانع والفاضل الشارح: جعل قوله: [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب] جواباً للشرط ، وبياناً لفساد القسم الثانى من القسمين الأولين ، فتجرأ لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب . وقد راحيًالين ، ثم زيفهما ، وترك المتن غير مفسر .

وقوله : [أو لم يكن استعداد للشيء ، وقد كان ذلك الشيء وحدث] .

إشارة إلى القسم الثانى من الثلاثة ، وبيان فساده . و «كان » فى قوله : [وقد كان] . تامة بمعنى حصل .

قوله: [وهذا كله محال] .

تصريح بفساد القسمين المذكورين ، والغرض إنتاج القسم الثالث الباقى من الثلاثة . وقوله : [فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة ، فهو للماهية] .

إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة ، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً للماهية .

وقوله: [بل لعل الاستعدادات الحاصة لبعض ما يقارن ، تتلو المقارنة الأولى] . إشارة إلى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة . وههنا قد ثم الحواب .

(٣) أقول : هو جواب لشك آخر تقديره أن يقال : المعنى المشترك الجنسى ، كالحيوان مثلا ، إذا كان مقارناً للفصل كالناطق ، لم يكن مستعداً المقارنة فصل آخر ، كالصهال .

و إذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة ، و إن كانت عند كونها قائمة يالقوة العاقلة مستعدة لها .

والجواب : أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده ، محصل لآنيته .

يطول الكلام فيه ، فكيف في المعنى المحقق النوعى . وهو جواب لشك آخر ه

الفصل الثانى والعشرون تنبيه

(۱) إذك إذا حصلت ما أصّلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ؛ فإنه من شأنه أن يكون من شأنه أن يعقل ، فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج إلى الفعل . فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسى ، وحصَّله نوعاً . وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول ؛ فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع ، لامع كونه على طبيعته الجنسية ، بل بعد زواله عن تلك الطبيعة .

فهو مستعد لمقارنة الفصول ، ما دامت طبيعته الجنسية باقية .

وإذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده إلا بالمقارنة ، كذلك ؛ فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج إليه ؛ أي إنما تكون الأنواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية ، أولى من الأجناس .

ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصها ، نوعية ، محصلة ، غنية عن مقارنة سائر المعقولات ، فهي باستلزام استعداد مقارنها بحسب الذات في جميع الأحوال ، أولى من غيرها .

(١) أقول : هذا ظاهر ، وهو تذكير بما بينه في القصول المتقدمة .

(٢) وكل ما من شأنه أن يجب له من شأنه ، ثم يكون من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل ، غير جائز عليه التغيير والتبديل ،

وما كان مجرداً بنفسه ، غير مجرد بأحوال نفسه ، كالنفوس المفارقة باللاات ، التي تتم أفعالها بالتصرف في الماديات ، لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، لتوقف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعاً لأسبابه ، و يمتنع ما يفوته بعضها .

وههنا قد تم الكلام في إدراك النفس ، و بتي الكلام في تحريكها .

⁽٢) أقول: قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة ، إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها ، فما كان منها مجرداً بنفسه ، وبأحوال نفسه ، لا بتجريد العقل إياه ، كالعقول المفارقة وما قبلها ، كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه ؛ لأن المقتضى لما من شأنه ، لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع .

وما تقتضيه ذات الشيء، ولا يمنعه مانع، يكون لا محالة واجباً، ما دامت الذات باقية، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها، ويمتنع أن يتغير ويتبدل.

فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا ، عاقلا لذاته ، ولما يصبح أن يكون معقولا .

تكملة النمط بذكر العركات في النفس

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(۱) لعلك الآن تشتهى أن تسمع كلامًا في القوى النفسانية إلى تصدر عنها أعمال وحركات ، فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل .

الفصل الرابع والعشرون إشارة

قى مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة ؟ سدًّا لبدل ما يتحلل ، ولتكون

 ⁽١) معناه ظاهر

[[] ١] أقول: يريد أن يشير:

إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي تفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة .

و إلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال : وهي التي يسميها الأطباء قوى طبيعية :

واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال ، و يتُعدها عنه كما مر .

ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضاً من كل نفس

مع ذلك زيادة فى النشوء على تناسب مقصود محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الأقطار ؟ يتم بها الخلق ، أو ليُختزل من ذلك فضل يُعَد مادةً ومبدأ لشخص آخر ، وهذه ثلاثة أفعال لثلاث

قوى:

كيفية فاعلة مناسبة للحياة ، تكون آلة لها فى أفعالها ، وخادمة لقواها ، وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب ، وتـ ماونهما على ذلك ، الحرارة الغريبة من خارج .

فإذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه ، لفسد المزاج بسرعة ، وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ، ففسد التركيب .

فالعناية الإللهية جُعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة ، وتحيله إلى ما يشبهه بالفعل ، فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل .

وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها .

ثم لما كانت الاستقصات متداعية إلى الانفكاك ، ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبداً كما سيأتى بيانه ، وكانت العناية الإللهية مستبقية للطبائع النوعية دائماً : قُدُر بقاؤها بتلاحق الأشخاص :

أما فيها لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ، ولسعة عرض مزاجه ، فعلى سبيل التوالد.

وأما فها تعدر ذلك لقربه من الاعتدال ، ولضيق عرض مزاجه ، فعلى سبيل التوالد .

وجعلت نفس الأخير ذات قوة تخترل من المادة التي تحصلها الغاذية ، ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ، ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل وهي مختزلة من شخص ، جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة ، فتزيد بها مقدارها في الأقطار ، على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص .

فإذن النفوس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى يُعفظ بها الشخص إذا كان كاملاً، وتكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً ، وتستبقى النوع يتوليد ، ثله :

أو لاها: الغاذيّة ، وتخدمها الجاذبة للغذاء ، والماسكة للمجذوب ، إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية ، والدافعة للشُّفُل .

(٢) والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء.

وهي المسهاة : بالغاذية ، والمنمية ، والمولدة للمثل .

فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى، إنما تم بتصرفات في مادة الغذاء.

وقوله : [لتحال إلى المشابهة سدًا لبدل ما يتحلل] .

إشارة إلى غاية فعل الغاذية .

وقوله :

[ولتكون مع ذلك زيادة فى النشوء على تناسب مقصود محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الأقطار يتم بها الحلق] .

إشارة إلى غاية فعل المنمية .

وقوله : [أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر] .

إشارة إلى غاية فعل المولدة .

وقوله : [وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوي] .

إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .

وقوله:

[أولاها الغاذية ، وتخدمها الحاذبة للغذاء ، والماسكة للمجدوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للشفل] .

إشارة إلى تقديم الغاذية على الباقية ؛ لتقدم فعلها على أفعالها ، وإلى خوادمها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره .

(٢) أقول: لما كان الإنماء والتوليد معاً، محوجين إلى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها، وكان الإنماء أهم ؛ لأنه يتعلق بإكمال الشخص، وإنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء – جعل الإنماء متقدماً على التوليد بعض التقدم. الإنماء متقدماً على التوليد بعض التقدم الإنماء والتنبيات

- (٣) فيان الإنماء غير الإسمان.
- (٤) والثالثة القوة المولدة للمثل، وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما.
 - (٥) لكن النامية تقف أولاً.

والغاذيَّة تخدم هذه القوة في تحصيل المادة.

(٣) أقول: النمو والسمن يشتركان في شيء واحد، وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء إليه.

ويفترقان في أشياء :

منها : التناسب في الأقطار .

ومنها: طلب غاية ما ، يقصدها الطبع .

ومنها : الاختصاص بوقت معين ، فالنمو يختص بجميعها ، والسمن يخالفه أحياناً فيها ،

و يوافقه أحياناً .

والذبول: يقابله النمو.

والهزال: يقابله السمن.

(٤) أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين :

مولدة .

وبصورة.

والمولدة تنقسم إلى نوعين :

عصلة للبذن.

ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء ، وهي التي تسمى مغيرة أولى ، بالقياس إلى التي تغير الغذاء ؛ خدمة للغاذية .

والغاذية والمنمية تمخدمان المولدة كما مر .

(٥) أقول : الغاذية في أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل ؛ لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها ، فتعمل المنمية فيها فضل من الغذاء ، ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة ، وزيادة الحاجة ، لنفاد أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية ، فيصير ما يحصله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ تقف المنمية .

- (٦) ثم تقوى المولدة مُلاوة ، فتقف أيضًا.
- (٧) وتبقى الغاذيَّة عاملة إلى أن تعجز فيحل الأَجل *

الفصل الخامس والعشرون إشمارة

(١) وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم مجمّع ، مذعنًا ومنفعلًا ، عن خيال أو وهم أو عقل ،

(٦) أقول: عند القرب من تمام النمو ، تفرغ النفس للتوليد ، فتقوى المولدة ملاوة ، أى حيناً ، يقال: أقمت عنده ملاوة من الدهر ، بفتح الميم ، وكسرها ، وضمها ، أى حيناً و برهة .

ثم إذا عجزت الغاذية عن إيراد بدل ما يتحلل ، بحيث لم يفضل شيء تتصرف المولدة فيه ، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصارت المادة غير مستعدة لذلك ، وقفت المولدة أيضاً .

(٧) أقول: إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البدل لسرعة تحلل الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال، وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها، ووجود ما يضادها.

(١) أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها .

والحركة الاختيارية هي التي تصدرعن شيء يقدر على الفعل والترك، وتتتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما .

وإنما قال : [هذه الحركات أشد نفسانية]

لأنها في النفس الأرضية تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس.

واعلم : أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مرتبة :

أبعدها : عن الحركات ، هو القوة المدركة : وهى الحيال ، أو الوهم ، في الجيوان، والعقلُ العملي يتوسطهما في الإنسان .

تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين ، فيطيع ذلك ما انبث في العضل

وتليها : قوة الشوق ، فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، وتنشعب :

إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملاءمة في الشيء اللذيذ أو النافع ، إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق ، وتسمى شهوة .

و إلى شوق نحو دفع وغلبة ، إنما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشيء المكروه والضار ، وتسمى غضباً .

ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ، ظاهرة .

وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم ، فالرئيس في المحركة هو هذه القوة . `

ويليها: الإجماع ، وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك ، وهو المسمى بالإرادة والكراهة .

ويدل على مغايرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه ، وكارهاً لتناول ما يشتهيه .

وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفى الفعل والترك ، اللذين تتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما .

وتليها : القوة المنبثة في مبادئ العضل ، المحركة للأعضاء .

ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم ، غير قادر على تحريك أعضائه ؛ وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم .

وهى المبادئ القريبة للحركات ، وفعلها تشنج الأعضاء وإرسالها ، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله: [ولها مبدأ عازم مجمع] .

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله : [مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل] .

إشارة إلى المبادئ البعيدة.

من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة .

الفصل السادس والعشرون إشمارة

(۱) الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من النحركات النفسانية دون الطبيعية ، وإلا لكان بحركة وقوله:

[تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضرورى، أو ألنافع الحيوانيين]

إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة ، والإجماع .

وقوله: [فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوة المحركة الحادمة لتلك الآمرة] إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة .

وقوله: [فيطيع ذلك]

إشارة إلى أن هذه القوى إنما تطبع الإجماع .

و [تلك الآمرة] إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى :

فإن المحركة بالحقيقة هي هذه .

والباقية آمرة .

و لما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة ، وكون القوى مطيعة للإجماع ؛ استغنى عن ذكر الترتيب ، وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق .

(١) أقول : يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفاكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة .

والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة .

والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة .

فالفارق بينهما هو وجود الإرادة وعدمها .

واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع ، ويكون طالبًا بحركته وضعًا ما بالطبع في موضعه ، وهو تارك له وهارب منه بالطبع .

ومن المحال أن يكون المطلوبُ بالطبع ، متروكًا بالطبع ؛ أو المهروبُ عنه بالطبع ؛ مقصودًا بالطبع .

بل قد يكون ذلك في الإرادة ، لتصور غرضٍ ما ، يوجب اختلاف الهيئات .

فقد بان أن حركته نفسية إرادية .

الفصل السابع والعشرون مقدمة

(١) المعنى الحسى إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ،

وعادم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه .

وواجدها ربما يفعل كذلك؛ لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف.

و لما كانت المستديرة طالبة لحدود أوضاع تتركها ، وهاربة من حدود أوضاع تطلبها ، لم يمكن أن تكون طبيعية ؟ فإذن هي نفسانية .

و إنما لم يحدمل أن تكون قسرية ؛ لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي، لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

(١) أقول: هذه مقدمة لإثبات النفوس الفتلكية وتشتمل على حكمين:

أحدهما : أن الإرادة التي تطلب معنى حسيًا : كلقاء زيد مثلا ، وهذه اللقية مثلا ؛ إرادة حسية ، أي متعلقة بجزئي محسوس : والإرادة التي تطلب معنى عقليًّا : كلقاء الحبيب والمعنى العقلي إلى مثله تتجه الإرادة العقلية .

وكل معنى يُحمل على كثير غير محصور ، فهو عقلى ، سواء كان معتبرًا لواحد شخصى ، كقولك : ولد آدم ، أو غير معتبر كقولك : الإنسان .

الفصل الثامن والعشرون إشمارة

(١) حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة ؛ مطلقاً مثلا، إرادة عقلية ، أي متعلقة بشيء معقول .

فالإرادة : إما حسية ، وإما عقلية .

والثانى : أن المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور ، سواء كان معتبراً بواحد شخصى ؟ كولد آدم ، أو لم يكن كالإنسان ، فهو معنى عقلى . ولا يضر فى كونه عقليبًا تقييده بالشخص .

و إنما قيده بقوله : [غير محصور]

لآن المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيبًا كقولنا: كُل واحد من هؤلاء الناس ، إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعينين .

والحكمان ظاهران .

(١) أقول : يويد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ، ذات إرادة عقلية ، كالنفوس الإنسانية .

و إنما خص الجسم الأول بالذكر ؛ لأنه في « النمط الثانى » أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ، ولم يتعرض لسائر الأفلاك .

فنقول : إن الحركة لا يمكن أن يقتضبها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة ، أو

لأنها ليست من الكمالات الحسية ، ولا العقلية . وإنما تطلب لغيرها .

(٢) وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعين موجود ،

إرادة ، أو غير ذلك ؛ لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه : وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار .

فالمحرك القار إنما يقتضيها ، لا لذاتها ، بل لشيء آخر يتحصل بها ، فيكون مايقتضيه لذاته ذلك المحرك . هو ذلك الشيء ، لا الحركة .

فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها .

وقولهم فى تعريف الحركة :

[إنها كمال مبدأ أول لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة] .

لا يناقض ما ذكرناه ؛ لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول ، هو تأديتها إلى كمال ثان ، فهو أيضاً دال على كونها غير مطلوبة للـاتها .

و لما تقرر هذا فنقول :

قد ذكرنا أن الإرادة ، إما حسية ، وإما عقلية .

والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها ، لابحسب الحس ، ولابحسب العقل. فإذن حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة .

(٢) أقول: غاية الحركة:

إما أين معين .

أو وضع معين .

أو كيف ، أو كم كذلك .

والإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله .

و لما كانت أصناف الحركات ممتنعة عن الجسم الأول ، إلا الوضعية ، على ما ذكرنا ف « النمط الثانى » فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة .

والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلاً للطالب حال كونه طالباً.

بل فرضى ؛ ولا بمعين فرضى تقف عنده ، بل معين كلى ، فتلك إرادة عقلية .

(٣) وتحت هذا سر ٠

فإذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الإرادة ، ليس بمعين موجود ، بل معين مفروض ، تفرضه الإرادة وتتجه إليه بالحركة .

والتعين لا ينافى الكلية ؛ لأن كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى .

فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئيًّا، بل هو إما جزئى ، وإما كلى . أما الجزئي فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده .

ولكن حركة الجسم الأول التي هي علة لوجود الزمان تمتنع أن تقف .

فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض ، كلى ، وتقييده بالجسم الحزئى الواحد ، لا يضر كليته ؛ كما مر في المقدمة .

وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلى ، عقلية ، على ما مر أيضاً في المقدمة .

فإذن إرادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية ، عقلية .

(٣) أقول: الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته ، وأن العقل المجرد عن مادته الذي تستكمل به نفسه ، هي عقل غير مباشر للتحريك.

والشيخ قد استدل بما ذكره على أن : [المباشر للحركة ذو إرادة عقلية] .

وقد تقرر فيها مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التي من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ، ليس من شأنها أن تباشر التحريك .

فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية ، من شأنها أن تعقل ، وتباشر التحريك ؛ لتكون ذات إرادة عقلية ؛ وليصدر عنها الحركة المستديرة .

ولكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم ، لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وتحت هذا سر] .

الفصل التاسع والعشرون تنبييه

(١) الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئى ؟

والفاضل الشارح: ذكر:

[أن الشيخ تكلم في هذه المسألة في هذا الكتاب في أربعة مواضع ، وذكر في جميعها أن ههنا سرًّا، لكنه لم يفصل القول فيه إلا في الموضع الرابع .

والأول: في هذا الموضع.

والثانى : في آخر الفصل العاشر من النمط السادس ، حيث قال :

[وأما نفس السهاء ، فهو صاحب إرادة جزئية ، أو صاحب إرادة كلية تتعلق بها لتنال ضرباً من الاستكمال إن كان ، وفيه سر] .

والثالث : في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط ، حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل ، فقال :

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة ، فر بما لاح لك سر واضح حق] .

والرابع : في الفصل التاسع من النمط العاشر ، فإنه قال هناك :

[ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستور إلا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ ، نفوساً ناطقة غير منطبعة فى موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا] .

فني ذلك الموضع صرح بحقيقة ذلك السر .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضاً ذات إرادة جزئية .

والفاضل الشارح: جعل: [مبدأ الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدأ الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة] .

وذلك شيء لم يذهب إليه ذاهب قبله ؛ فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين ،

فالله لا يتخصص بجزئ منه دون جزئى آخر ، إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ، ليس هو رحده .

(۲) والمريدُ من الحيوان ، بقوته الحيوانية ، للغداء ؛ أَمَا يريد ويتخيل غذاء جزئيًا فتنعبث منه إرادة حيوانية

أعنى ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما معاً ، بل مذهب الشيخ هو :

آن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك ، فيتقوم بها ، وهي تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها ، قوة ، كما في نفوسنا وأبداننا بعينها] .

على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر.

ولنرجع إلى المتن ، فقوله :

[الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئى] حكم كلى ، وباقى كلامه هو البرهان عليه .

وقوله:

[إلا لسبب مخصص لا مجالة يقترن به]

إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات ؛ فإن الحكم بأن [هذا الدرهم ينبغى أن يبذل] .

مثلا ، لا ينبعث عن الحكم بأن [الدرهم ينبغي أن يبذل]

إلا مع الشعور بهذا الدرهم .

(٢) أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره ، وهو أن يقال :

الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطاقاً ، لا تناول غذاء بعينه ، وذلك حق لأنه يتناول أى غذاء وجده ؛ فإرادته تلك ، كلية ؛ لأنها نحو مراد كلى ، ثم إنه إذا حضره غذاء ما ، جزئى تناوله ، وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الإردة الكلية .

فأزال هذا الشك بأن قال:

جزئية . وهناك يطلب الغذاء بحركته ، وإنما يتخيل له على الجهة الجزئية ، وإن كان لو حصل له شخص بدله لم يكرهه ، بل قام مقامه .

فليس ذلك على أنه كان ذلك متمثلا عنده .

(٣) وكذلك فى قطع المسافة تُتخيَّل له حدود جرئية إياها يقصد ، وربما كان ذلك التخيل مقطوعًا ، وربما كان متجدد الوجود نحوًّا ما ، تجدّد الحركة المستمرة على الاتصال ؛ وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية فى التخيل ؛ كما لا يمنع فى الحركة .

المبدأ الأول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء ، والحيوان إنما يتخيل غذاء جزئياً يتذكره ، كما أحس به ، لأنه لا يعقل الكليات مجردة ، ثم إنه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الذي يذكره ، فيعزم على طلبه ، ويتحرك في الطلب ؛ فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص ، قام مقام ما طلبه ، لكونه بالنوع هو ، وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته ، وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده .

(٣) أقول: لما فرغ من بيان المذكور ، ذكر المقصود منه ، وهو الاستدلال بصدور إلحركة عن الإرادة الكلية ، على وجود الإرادة الجزئية .

وبيتن كيفية ذلك ، فذكر :

أن المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن تفرض فيه حدود جزئية ، تتجزأ المسافة بها إلى أجزائها الجزئية .

فقاطعُ تلك المسافة يتخيل تلك الحدود ، واحداً ، بعد واحد ، وينبعث عن كل عن كل أدادة جزئية لقصد ذلك الحد ، وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد ، فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ؛ ثم الحال لا يخلو :

إما أن ينقطع التخيل ، فتنقطع الإرادة والحركة ، فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع ، بل تتصل التخيلات متجددة على التوالى ، حسب اتصال المسافة ، وتتصل الإرادات المنبعثة عنها ، فتستمر الحركة .

(٤) ولمثل هذا ما تتخصص الإرادة بشيء جزئى حتى يكون . والإرادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئى . (٥) ونحن أيضًا ؛ فريما قضينا قضاء كليًّا ، من مقدمات

وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ، ولا يقتضى كليتها ، كذلك استمرار التخيلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد ، لا يمنع جزئيتها ، ولا يقتضى كونها كلية ...

(٤) أقول: لما فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية ، مبادئ للحركات الجزئية ، جعل الحكم كلياً في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية .

وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشيء جزئى كما ذكره ؛ فإن الإرادة الكلية ، من حيث هي كلية ، تقتضي مراداً كليبًا ، ولا توجب تخصصاً جزئيبًا ، فلا محالة يحتاج في ذلك إلى انضياف أمر جزئى إليه .

(٥) أقول : وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيد لما ذكره ، فإنا نته ور رأياً كليًا مثلا ، كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بدل الدرهم . وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا : ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم ، ثم اتبعناه قضاء جزئيًّا هو أن هذا الدرهم الذي في يدى ينبغي أن أبذله ، فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعينان إلى بذل هذا الدرهم ، فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق ، فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادى ، لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عني .

واعترض الفاضل الشارح: فقال:

[إدراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك ، والنسبة لاتتحق الا بعد حصول المنتسبين ، فإدراك الشيء الجزئي . يتوقف على حصوله ، المتوقف على تحصيل فاعله إياه ، فلو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه ، من حيث هو جزئي ، لزم الدور]

والجواب : أن إدراك الجزئي قبل وجوده ، يتوقف على حصوله في الحيال ، لا على

كلية فيما يجب أن يُعقل ؛ ثم أتبعناه قضاء جزئيًّا ينبعث

حصوله فى الخارج . وحصوله فى الخارج ، هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل إياه ، المتوقف على إدراكه له .

فإنه كما يكون حصوله الجزئى فى الخارج ، مبدأ لحصوله فى الحيال ، قد يكون حصوله فى الخيال أيضاً ، مبدأ لحصوله فى الخارج ، ولا يلزم الدور .

نم قال :

[وأيضاً نعلم قطعاً أنا متى حاولنا فعل حركة ، فإنا لا نحاول إلا إيجاد الحركة ، من حيث هي حركة ، في الموضع الفلاني ، في الوقت الفلاني ، وذلك لا ينافي الكلية .

ولا نحاول الحركة ، المعينة ، من حيث هي معينة ، فإنها غير حاصلة ، فكيف تقصدها .

وهذا الاستقراء يوجب القطع بأن المؤثر في الفعل الجزئي هوالقصد الكلى ، وأنه إنما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت] .

والجواب : أن تعيين المتحرك ، والمسافة ، والزمان ، يقتضى شخصية الحركة ، كما اعترف به .

و بالحملة فقوله :

[نحاول حركة جسم معين ، من حيث هي حركة ، في الموضع الفلاني، في الوقت الفلاني]

يشتمل على تناقض .

وأيضاً قوله : [إنا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين]

يناقض قوله: [الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت]

ثم أورد المعارضة : بأن :

الإرادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة، فلا بدلها من عللحادثة جزئية ، والكلام فيها كالكلام في الأول ، فيتسلسل .

ثم التسلسل إن كانْ دَ فَمْعَـَّةٌ فَهُو مِحَالٌ ، وإن كان السابق عاه للاحق ،

منه شوق وإرادة ، متعينان ضربًا من التعين الوهمي . فتنبعث

كان أيضاً محالا ؛ لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق ، والمعدوم لايكون علة للموجود] .

والجواب: أن الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية ، فتلك الحركة أيضاً ، سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية ، حتى تتصل الإرادات في النفس ، والحركات في الجسم ، ولا تتسلسل دفعة ؛ لأن الإرادة لكون الجسم في حدث ما من المسافة ، ما لم توجد ، لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة ، في ذلك الحد الذي يريده ، لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود ، بل كان في حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده ، حال كونه في الحد الذي قبله .

فإذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده ، عن وجود الإرادة ، لأمر يرجع إلى الجسم الذى هو القابل ، لا إلى الإرادة التي هي الفاعلة .

ومع وصوله إلى الحد الذي يريده ، تفنى تلك الإرادة ، ويتجدد غيرها ، فيصير كل وصول إلى حد ، سبباً لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول .

ووجود كل إرادة سبباً لوصول متأخر عنها، فتستمر الحركات والإرادات استمرار شيء غير قار ، بل على سبيل تصرم وتجدد .

والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق ، بل هو شرط ما ، تتم العلة بانضيافه إليها . وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال :

[وإذا جاز أن يكون السابق علة للاحق، فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة للاحقة ، وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذه النفس] .

والجواب : أن الشيخ لم يستدل بهذا ، على وجود النفس ، بل استدل باستدارة الحركة على وجود الإرادة ، و بها على وجود النفس ، ولذلك قال :

[في الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة] من غير أن أثببَتَ هناك نفسا .

منه القوة المحركة إلى حركات جزئية ، تصير هي مرادة ، لأجل المراد الأول .

ثم قال :

[ومع القول بوجود الإرادة الكلية ، فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصص هو القابل .

وبيانه :

أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية ، إلا أن جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الاحركة خاصة، وامتنع الرجوع والسكون عليه، تخصصت الحركة بسببه، واستمرت.

أليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال - مع أن نسبته إلى الكل سواء - شيء خاص، لتخصص قابله] .

والجواب : ما مر ، وهو أن العلة القارة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حصول استعداد فى القابل . ولا يكنى فيه وجود القابل وحده .

ثم قال :

[ولأن سلمنا ذلك ، لكنه لا يستقيم على أصولهم ؛ لأنهم يقولون : غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل ، والنفس المحركة لا تدرك العقل ؛ وإن أثبتوا ناطقة مدركة ، فهي لا تحرك] .

والجواب : على مذهب المشائين :

أن النفس الجسهانية تدرك العقل إدراكاً غير مجرد ، بل مشوباً باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل.

وعلى مذهب الشيخ:

أن النفس الناطقة الفلكية تدرك الفعل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا .

وباقی اعترضاته بنحل بما مر .

الفصل الثلاثون موعد وتنبيه

(۱) أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في الحركة الإرادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه. إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادي، إلا لطلب شيء يكون للطالب أحسن وأولى من أن لا يكون؛ إما بالحقيقة وإما بالظن ، وإما بالتخيل العبثي ؛ فإن فيه ضربًا خفيًا من طلب اللذة.

والساهى والنائم إنما يفعل وهو يتخيل لذة ما ، أو تبديل حال ما ، مملولة ، أو إزالة وصب ما ؛ فإن النائم يتخيل وأعضاوه أيضًا قد تطيع تحريكه عن تخيله ، لا سيما في (١) أقول : قد ذكر مهنا أن الحركة الفلكية لا تراد لذاتها ، بل تراد لحصول وضع كلى .

ولما كان حصول الوضع الكلى ليس أيضاً لذاته مراداً ، بل إنما يراد لشيء آخر . وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة ، لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على إثبات النفوس ، وقفاً عليها ، وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى ، فوعد بيانه هناك . وإنما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا أيضاً بالعرض ؛ وذلك لأنه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة .

ثم ذكر أن الواجب عليك في هذا الموضع أن تعلم : أن المتحرك الإرادى لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه ، وهو غرض له مشعور به ، على الإجمال ، ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس ، والصادرة عن الطبيعة ، وليميز أيضاً بين الأفعال الإنسانية والأفعال العقلية على ما يجيء بيانه في الفط السادس . حالة يكون بين النوم واليقظة ، أو فى الشيء الضرورى كالتنفس، أو فى الشيء الضيء الذي يصير كالضرورى ، كمن يرى فى منامه شيئًا مخيفًا جدًّا ، فربما انزعج للهرب، أو حبيبًا جدًّا ، فربما انزعج للهرب، أو للطرب.

واعلم أن التخيل شي ، والشعور بالتخيل أنه هو ذا تخيل ، شيء ، وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر ، شيء ، وليس يجب أن يُنكر وجود التخيل ، لأجل فقد أحد الأمرين •

ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه :

فإنه قد يكون حقيقيًا .

وقد يكون ظنيا .

وقد يكون تخيلينًا .

وذكر حركات إرادية خفية الغايات ، كحركة العابث ، والساهى ، والنائم ؛ فإن منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها .

وبين غايات كل واحدة منها ، ثم أجاب عن شبهة لهم وهي :

أن العابث والساهى والنائم، لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها ، لوجب أن يتذكروها ، بأن : تخيل الغاية ، والشعور به ، وحفظ الشعور ، ثلاثة أمور يتوقف التذكر على جميعها ، فوجود التذكر يدل على وجودها جميعاً ، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه ، بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها .

فإذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل ، غير صحيح .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

وههنا قد صرح بكون التذكر من حفظ و إدراك على ما أوضحناه ، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

انتهى قسم الطبيعيات ويليه قسم الإلهيات

١ – فهرس المقدمة

سفحه												
٧	•				بار	باختص	بهات ۵	، والتنب	إشارات	ے والا	ات كتاب	محتوي
4	•	•	•	•	•	•			سفة	ن الفا	ة المنطق م	مكانة
1.	•			•			غن	إلى بعا	بعضها	فلسفة	عناصر ال	نسبة
11					•			تنبيه ٢	101	ا إشارة	کلمی ا	دلالة
14	•	•	•		سينا	ى ابن	، في رأ	بيهات	ت والته	لإشارا	کتاب ه ا	قراء
18	•		•		α <	لتنبيهات	رات وا	د الإشا	كتاب	ن ف	ب الغموض	أسباب
		# 1									ابن سينا	
12	•	•		الكتاب	، آخر	كرها في	التي ذ	شروط	جمع ال	ن يست	إلا على مر	
10				یهات ۳	ت والتنب	لإشاران	اب وا	قرأ كتا	ها لمن يا	ٔ بد ما	ط التي لا	الشرو
	من	غيرها									ب عدم ف	-
44	•	•		•				•			الفلسفات	
44	•	•	•	•	•				•	•	، الأول	السيب
34	•										ر الثاني	السبب
7 2											، الثالث	
40 .		•	•	•		•		•			، الرابع	السبب
40	•	•	•	•			شكال	اض وأ	ف أعر	والتفلس	لة جوهر و	الفلسة
77	•		•	•		•	زمنية	بارات	لة اعت	الفلسا	والجدة في	القدم
77	حر .	ضع آ	نه فی و	ضی ع	ضع وتر	ء في وف	ر الشي	قد تنك	واق .	كالأذ	البشرية	العقول
XX	•				•						ديكارت	
4.	•		•				, •	يكارت	شك د	إليها	التي انتهى	النهاية
40	•	! a	له بعقا	جاحدأ	کان ۔	ء الذي	الشي	ه بنفس	نآ بقلب	بت مؤه	کان دیکار	هل ک
44	•										فى الحياة	
44	•			•	•						ة الأول .	

مفحة												
44			•	•		•	•			رغياس »	شك « غو	
44										اسیلاس ۵		
٤٠	•	•	•		•	•	•	•	•	زالی ه	شك و الغ	
24										يب العقل و		
24					_			•		جزم أداة ا		
80	•	•	•	•	•	•				ون ۽	شك و بير	
27	•			•	•	سلحق	إدراك ا	لأداة	بالنسبة	لى إلى حل	انتهاء الغزا	
84	•		•		•					الحل .	قيمة هذا	
										س بین ابر		
01										يكارت إلى		
A	•									والإرادات		
11		•		•				•		ات الإله ع		
74										يعتبر النفسر		
7%										ومنزاته عند		
V.		•		•		ا الحق	اة إدرالا	سبة لأد	ل بالنہ	كارت إلى ح	انتهاء ديك	
74	•									كارت في الد		
٧٣								_		. الغزالي كما		
•	مبير .	أن ته	ء ، ولا	لا شي	د من	أن توجا	مكن	ادة لا	إن الم	ديكارت ":	هل قال	
٧٤		•								لا شيء ٢	إلى ا	
	ذاته	له من	نليس ا	ممكن أ	وكل	ذاتيًّا ،	مكانآ	سينا إ	ند ابن	نة الوجود ء	المادة محك	
VV										ولا عدم		
	كثير									، الكثير مر		
۸۰										اغلسفة القد		
۸١	•	•	•	•	•			ن سينا	عند اي	لة العالم بالله	نظرية صا	
AY			•	•	•		•		الم	رى قدم الع	ابن سينا ي	
٨٣	•		•	•	•		سينا	د این م	ات عنا	الله بالجزئيا	نظرية علم	
										•		

703.														
مسلمة														
۸۳	•		•		•	. ـ	بالحزئدار	الله	م علم	بنا بعد	بن سي	يقول ا	مل	
98	•	•	•	•										
90	•		•	•	•	اطعآ	إً بِاتًّا وَ	ی نفی	land	بث ا	نعي البه	سينا يا	ابن	
44	•			(لحاد										
99		•												
1	•			•										
1.1	•			بان										
1.1	•	•	يات	لله بالحزة	ی علم ا	نا قد نۇ	ابن سي	کان	ما إذا	حری	ت : ت	ام الأول	المقا	
1.1	•	•			لخزثيات	يعلم ا	ن الله لا	ئل بأو	ينا قا	ابن س	ي أن	وسی پر	الط	
	يعلم	ن الله	يرى أ	، سينا	أن ابز	کمات	ب المحا	ماح	e a	ل ع	خ محه	سالشيع	يري	
1.0	•										_			
1.4				ئات.										
				على جو										
1.9														
114				•									ارت	
114														
110		•		لتجددة										
•	العلم	نفسه		، واقع										
110														
				الجنة ،						_			_	
	سايل	م المحاهد		أم بالصاد	على الأ		ا حسبه	-11 1	معادی	، عوبه د	ن په وي ناما ما		-	
110			ری <i>ن د</i>	له بالصاب کائنین	کندن لا	ر) س <u>ی</u>	عبابریں آمیدا،	e 7	ويم اد أد	مرمم ،	لد ما الاسما	ا اُنگ	.1	
		1 1.												
114				، على أد	ا سماد	UI : a	ىد عبد	2	الشيخ	على	الثانية	الاحظة	71	
111		•			لحكم ۽ لا									
	خدل	كمات	ب المحا	بد صاح	آنه يؤي	1 K 0-	مد عبا	£) ;	الشيخ	عا	الثالثة	الاحظة	11	

مفحة				
	ئات	المحاك	.احب	الطوسى فى تأويل كلام ابن سينا . بأن تأويل ص صواب. وفاته أن المقام ليس مقام البحثعن الحق فى الم
	، عن	. واكن	لسألة	صواب. وفاته أن المقام ليس مقام البحث عن الحق في الم
119				الحتى عند ابن سينا
	هو	، فهل		المقام الثانى : إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الج
144			•	مصيب أوتخطئ
	ت التي	المقدمار	٠ وفي	عندي أن ابن سينا تورط في القول بعدم علم الله بالجزئيات
174				أوصلته إلى ذلك
144				تورطه فى القول بعدم علم الله بالجزئيات
	.ين ·ين	متأكد	نا غير	أما تورطه في المقدمات التي أوصلته إلى هذه النتيجة . فلأن
				تمام التأكد من أن العلم الإلهي بالجزئيات يكون بصور
	تبعآ	ات ــ	ير الذ	حَتَّى يَتْرَدْبِ عَلَى ذَلَكَ تَغَيْرُ هَذَهُ الْصُورُ ــ الْمُؤْدَى إِلَى تَغْ
184				لتغير الجزئيات
	.11 2	الأضافة	عتمارا	الأشياء واقعة . غيرها قبل أن تقع . وبعد أن تقع . با
	هو	ليس	شياء	الزمان ــ والعلم بالمتغايرات متغاير . فالعلم الأزلى بالأن
177				العلم بها واقعة . أو العلم بها منقضية
, , ,	حافه	الذي	لتغبر	إمكان تصوير علم الله بالجزئيات تصويرًا لا يعرضه لا
				ابن سينا، وبه نستطيع الجمع بين تنزيه الله عن التغير المع
142				بالعلم بالجزئيات
141	·	·	•	ما يترتب على القول بارتسام صور المعلومات في ذاته تعالى
141	•	•	•	لما فا في أرسطو علم الله بالعالم
	•	•	•	
141	•	•	•	لماذا قال أفلاطون بقيام الصور العلمية ــ المثل ــ بذواتها الذا قال الشاء المناسبة الماء تروي بالماء
144	•	•	•	لماذا قال المشاءون : إن صورة المعلوم تتحد بالعالم
18	•	•	•	رأى جديد للطوسى فى نظرية العلم
116	•	•	•	مناق المواقي د يشم مو ايسا المد
				0 0 2
144	•			حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسماني .
144				رد هذه الحجج البحوث الطبيعية المتجددة الرتباط نظرية البعث الحسماني . بالبحوث الطبيعية المتجددة
18.				ارتباط نظرية آلبعث الحساني . بالبحوث الطبيعية المتجددة

فهرس الفصول ٢ ــ النمط الأول تجوهر الأجسام

سفحة	
۱٤٨	فاتحة الكتاب
129	مقدمة في تجوهر الأجسام
	الفصل الأول : وهم وإشارة :
104	لا من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام
	الفصل الثانى : وهم وإشارة :
٨٥١	« ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية »
174	الفصل الثالث: تنبيه: « أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية »
177	الفصل الرابع: تذنيب: « أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة »
177	الفصل الخامس: تنبيه: « إنك ستعلم أيضاً مما علمته ، من حال احتمال المقادير قسمة بغير الماية . أن الحركة
۸۲۸	الفصل السادس: إشارة: « قد علمت أن للجسم مقداراً ثخيناً . متصلا ؛ وأنه قد يعرض له انفصال . وانفكاك ؛ وتعلم أن المتصل بذاته »

مفعة	
175	الفصل السابع: وهم وتنبيه: هولم الفصل السابع والتفصيل »
177	الفصل الثامن : وهم وتنبيه : « أو لعلك تقول : ليس الامتداد الجسماني الواحد ، بقابل الانفصال البتة »
141	الفصل التاسع: تنبيه: « كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة، فعاق عن ذلك عاثق لازم طبيعي، فإنه لا يوجد للأشخاص المتحملة»
174	الفصل العاشر: تذنيب: « أليس قد بان لك أن المقدار . من حيث هو مقدار . أو الصورة الجرمية ، من حيث هي صورة جرمية ، مقارنة لما تقوم معه ه
184	الفصل الحادى عشر : إشارة : « يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتد بُعد ، في ملاء أو خلاء . إن جاز وحوده ، إلى غير النهاية ،
141	الفصل الثانى عشر: إشارة: « فلقد بان لك أن الامتداد الجسمانى ، يلزمه التناهى ، فيلزمه الشكل أعنى الوجود
190	الفصل الثالث عشر : وهم وإشارة : « أو لعلك تقول : وهذا أيضاً يلزمك في أشياء أخر ، فإن الحزء المفروض من الفلك » .
Y	الفصل الرابع عشر : تنبيه : و هذا الحامل إنما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به »
4.4	الفصل الحامس عشر: تنبيه: « فلو فرضنا هيولي بلا صورة ، وكانت بلا وضع ، ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع محصوص »

مبغمة	
Y•V	الفصل السادس عشر: تذنيب: « فاحدس من هذا . أن الهيولي لاتتجرد عن الصورة الجسمية » .
۲۰۸	الفصل السابع عشر: تنبيه: « والهيولي قد لا تخلو أيضاً عن صور أخر
717	الفصل الثامن عشر : إشارة : « واعلم أنه ليس يكني أيضاً . وجود الحامل ، حتى تنهين صورة جرمانية ،
411	الفصل التاسع عشر: وهم وتنبيه: « الفصل التاسع عشر: وهم وتنبيه : « واعلم أن الهيولي مفتقرة ، » . « واعلم أن الهيولي مفتقرة ، » .
*11	الفصل العشرون : إشارة : « أما الصور التي تفارق الحيولي إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال إنها عال مطلقة ه
44.	الفصل الحادى والعشرون: إشارة و يصحبها . ليس شيء و يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها . ليس شيء منهما سبباً لقوام الهيولي مطلقاً »
447	الفصل الثانى والعشرون: وهم وتنبيه: « أو لعلك تقول: إذا كانت الهيولى محتاجاً إليها ، فى أن يستوى للصورة وجود، فقد صارت الهيولى علة للصورة »
***	الفصل الثالث والعشرون : إشارة : « أنت تعلم أن الصورة الجوهرية ، إذا فارقت المادة ، فإن لم يعقب بدل . لم تبق المادة موجودة »
744	الفصل الرابع والعشرون: إشارة: « ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر . حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر
740	الفصل الحامس والعشرون : إشارة : « إنما يمكن أن يكون ذلك . على أحد الأقسام الباقية

سفيعة	
	الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :
	ه أو لعلك تقول : لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه . فكل
444	واحد مُهما كالآخر في التقدم والتأخر ،
	الفصل السابع والعشرون : تذنيب :
	و يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا تفارقه صورته ، في
72.	تقدم الصورة . هذه الحال
	الفصل الثامن والعشرون: تنبيه:
	لا الجسم ينهي ببسيطه . وهو قطعه . والبسيط ينهي بخطه . وهو قطعه ؛
137	والحط ينتهي بنقطة وهي قطعه
	الفصيل التاسع والعشرون : تنبيه :
	ه ما أسهل ما يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل.
711	وأنه لا ينفذ جسم في جسم
	الفصل الثلاثون : إشارة :
	و إنك تجد الأجسام في أوضاعها . تارة متلاقية ؛ وتارة متباعدة ؛ وتارة
789	متقاربة ، وقد تجدها
	الفصل الحادى والثلاثون: تنبيه:
	« وإذ قد تبين أن البعد المتصل . لا يقوم بلا مادة ؛ وتبين أن الأبعاد
40.	الجسمية لانتداخل لأجل بعديتها ، فلاوجود لفراغ هو بُعدٌ صرف
	الفصل الثاني والثلاثون : إشارة :
	« ولقد يناسب ما نحن مشغواون به ، الكلام في المعنى الذي يسمى جهة .
701	فى مثل قولنا : تحرك كذا فى جهة كذا ،
	الفصل الثالث والثلاثون : إشارة :
	و اعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة . لم تكن من المعقولات
404	التي لا وضع لها

سفحة	

لفصل الرابع والثلاثون : إشارة :
و لما كانت الجهة ذات وضع . فمن البين أن وصعها في امتداد وأخذ
الإشارة والحركة *
الفصل الخامس والثلاثون : وهم وتنبيه :
 العلك تَمُول : ليس من شرط ما إليه الحركة أن يرجد . فند يتحرك
المستحيل من السواد إلى البياض . ولم يوجد البياص بعد

٣ _ النمط الثاني

فى الجهات وأجسامها الأولى والثانية

مسليمة	
	الفصل الأول : إشارة :
	ه اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفوق والسفل ،
Yev	 اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفوق والسفل ، ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض ، مثل اليمين والشهال ه .
	الفصل الثاني : إشارة :
44.	 « ثم من المحال أن يتعين وضع الجمهة في خلاء أو ملاء متشابه »
	الفصل الثالث : إشارة :
	« كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ، يكون موضعه
774	الطبيعي متحدد الجهة ،
	الفصيل الرابع: تذنيب:
	 « فيجب أن يكون الجسم المحدد الجهات : إما على الإطلاق محيطاً ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان ليس له وضع بالقياس إلى غيره . وإن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له
	إما على الإطلاق محيطاً ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان ليس له
	وضع بالقياس إلى غيره . وإن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له
470	موضع لا يفارقه
	الفصل الخامس: إشارة:
	« الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ، ليس فيه تركيب قوى
٧٧٠	وطبائع ،
, ,	
	الفصل السادس: إشارة:
	و إنك لتعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج تأثير
274	 وإنك لتعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج تأثير غريب ، لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين ه
	الفصل السابع: تنبيه:
	لا الحديد المرقب حال تحكم منا رتبداه به مرم من المائد ميا
w	« الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ، ويحس به الممانع ، ولن نتمكن من المنع ،
44.	

و الحسم الذى لا ميل فيه ، بالقوة ولا بالفعل ، لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به		
والجسم الذي لا ميل فيه ، بالقوة ولا بالقعل ، لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به	صفحة	
و يجب أن تتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم ؛ حتى يجوز أن تقع فيه	4Ve	
ولعلك تقول: إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع ، أو وضع ، ولا شكل ، من ذاته	79.	
والجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية	Y41	الفصل العاشر: وهم وتنبيه: ولعلك تقول: إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع، أو وضع، ولا شكل، من ذاته»
و الجسم المحدد للمجهات ، ليس بعض أجزائه التى تفرض ، أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ، من بعض	448	الفصبل الحادى عشر: إشارة: « الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية ،
و وأنت تعلم أن هذا التبدل المكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض ، بل بحسب نسبته	740	عليه من الوضع والمحاذاة ، من بعض ١
و وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون الساكن والمتحرك	747	الفصيل الثالث عشر: تنبيه: وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض، بل بحسب نسبته ،
« الجسم القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر	APY	الفصل الرابع عشر: تنبيه: و وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون الساكن والمتحرك».
	74 Λ	و الجسم القابل للكون والفساد ، يكاون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر

مفحة	
	الفصل السادس عشر: وهم وتنبيه:
	و فإن تشككت وقلت : يكون ذلك المتكون ، لصيق الجسم الذي انتقل
4	إلى صورته بالكون ، فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه » .
	الفصل السابع عشر: إشارة:
	و الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون في طباعه ميل
۳۰۱	و الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم ، لأن الطبيعة الواحدة
	الفصل الثامن عشر: تنبيه:
	« الأجسام التي قبلنا نجد فيها قرى مهيأة نحو الفعل ، مثل الحرارة ،
4.8	والبرودة ، ،
	الفصل التاسع عشر: تنبيه:
	 ه الجسم البالغ فى الحرارة بطبعه ، هو النار . والبالغ فى البرودة بطبعه ،
41.	هو الماء
	الفصل العشرون : تنبيه :
	و من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء . لضغط ثقل الماء إياه مجتمعا تحته
410	مقلاً له ، لا بطبعه ؛ كذَّبه أن الأكبر ه
	الفصل الحادى والعشرون: تنبيه:
	« قد يبرد الإناء بالحمد ، فيركبه ندى من الهواء ، كلما لقطته . مد إلى
۳۱۶	أى حد شت
	الفصل الثاني والعشرون: إشارة وتنبيه:
444	هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا ، وهي الأركان الأول ١ .

45.

صفحة	
۳۲٦	الفصل الثالث والعشرون: تنبيه: « هذه يُخلق منها ما يخلق بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خيلق مختلفة
۳۴۴	الفصل الرابع والعشرون: وهم وتنبيه: « ولعلك تقول: لا استحالة فى الكيف، وفى الصورة أيضاً، ولم يسخن الماء فى جوهره
hhad	الفصل الخامس والعشرون: وهم وتنبيه: « أو لعلك تقول: إن النارية كامنة يبرزها الحلك، والخضخضة، من غير تولد سخونة ولا نارية ،
የተ ላ	الفصل السادس والعشرون: نكتة: « اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها ، إنما يكون ذلك لها ، إذا علقت شيئاً أرضيًا »
	الفصل السابع والعشرون: تنبيه: وانظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً ، ثم خلق منها أمزجة

ع ـ الخط الثالث

فى النفس الأرضية والسماوية

صفحة	
	الفصل الأول: تنبيه:
۳٤٣	د ارجع إلى نفسك ؛ وتآمل ، هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، فهل تغفل عن وجود ذاتك ؟ »
	الفصل الثانى : تنبيه :
720	 ه بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده . ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟
	الفصل الثالث: تنبيه:
# £7	 « أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟ ، لا ؟ فإنك إن انسلخت عنه »
41 4	الفصبل الرابع : وهم وتنبيه : « ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتى بوسط من فعلى فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته »
1 6/1	الفصل الخامس: إشارة:
۴0٠	الهو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره ، وبغير مزاج جسمه
	الفصل السادس: إشارة:
۲۵۲	 و فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق ، وله فروع من قوى منبثة في أعضائك
	الفصل السابع: إشارة:
404	« إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ، يشاهدها ما به يدرك

•		

مبلحة	
	الفصل الثامن: تنبيه:
	والشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد ، ثم يكون متخيلا عند
*17	غيبته
	الفصل التاسع: إشارة:
	و لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك من أمر القوى الدراكة من باطن ،
474	أدني شرح ه
	الفصل العاشر · إشارة ·
	و وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف
۳۸۷	فهو ۱۰۰۰ م
	الفصل الحادي عشر: تنبيه:
444	و لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس ، فاسمع ،
	الفصل الثاني عشر: إشارة:
	و ولعلك تشتهي أن تعرف زيادة دلاله على القوه القلمسية . وإمكان
445	وجودها ، فاستمع »
	الفصل الثالث عشر: إشارة:
	و فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنه سيبين لك أن المرتسم
444	بالصورة المعقولة "
	لفصل الرابع عشر: إشارة:
£ • Y	 هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني ، وقوة كاسبة ،
	لفصل الخامس عشر : إشارة :
	و كثرة تصرف النفس في الحيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية اللتين في
	به حرف سمر المعلق في الحداد صد المحسية ، وفي المتار المعلق له اللتار ور

صفحة	
	الفصل السادس عشر: إشارة:
	وإن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في
٤ • ٤	منقسم
	الفصل السابع عشر : وهم وتنبيه :
	 د أو لعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية
\$ · A	إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع
	الفصل الثامن عشر : وهم وتنبيه :
	 او لعلك تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية .
214	إليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة ه
	الفصيل التاسع عشر: إشارة:
	« إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً ، فإنه يعقل بالقوة القريبة من
110	
	الفصل العشرون : وهم وتنبيه :
	« ولعلك تقول : إن الصورة المادية في القوام ، إذا جردت في العقل ،
2 4 4	
144	زال عنها المعنى المانع ، فما بالها
	الفصل الحادى والعشرون : وهم وتنبيه : « أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر ، وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته
	و أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر ، وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته
170	النوعية ، فله مانع من حيث شخصيته
	الفصل الثاني والعشرون: تنبيه:
	وإنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن
279	يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ،

ه _ تكملة النمط الثالث

ذكر الحركات عن النفس

مبلحة	
-	and the state of t
	الفصل الثالث والعشرون : تنبيه : « لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاماً في القوى النفسانية ، التي تصدر
143	
41.1	عنها أعمال وحركات
	الفصل الرابع والعشرون : إشارة :
173	 الما حركات حفظ البدن وتوليده ، فهى تصرفات فى مادة الغذاء
	الفصل الخامس والعشرون : إشارة :
240	 وأما الحركات الاختيارية ، فهى أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم »
	الفصل السادس والعشرون : إشارة :
	و الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من الحركات
244	النفسانية النفسانية
	الفصل السابع والعشرون : مقدمة :
	و المعنى الحسى ، إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ، والمعنى العقلي إلى مثله
£ * * * * * * * * * *	تتجه الإرادة العقلية ه
	الفصل الثامن والعشرون : إشارة :
244	حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة ،
	الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :
	ه الرأى الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي ؛ فإنه لا يتخصص
113	بجزئى منه دون جزئى آخر ، إلا بسب محصص ، ،
	الفصل الثلاثون : موعد وتنبيه :
	و أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في حركته الإرادية ، فوعد بيانه
229	بعد ما تحن فيه

1444/444		رقم الإيناح	
IBBN	977 - 02 - 3854 - 6	الترقيم النولى	
	1/44/4.		

طيع بطابع دار المارف (ج.م.ع.)

Al Ishārāt Wa-t- Tanbīhāt

Par

Abī 'Alī ibn Sīnā

Edition Critiqueé

Par

Solymān Donyā

Seconde Partie

-- 4.9/-1







DAR AL-MAAREF

To: www.al-mostafa.com